NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 1 JANVIER 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

L'apostolat des laïcs. K. RAHNER, S.J. 3

Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain. G. DEJAIFVE, S.J. 33

Un dans le Christ Priant. J. ROCHE, S.J. 50

Philosophies chrétiennes, humanismes chrétiens et Incarnation. Abbé R. BARON 63

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Exhortation du 4 novembre 1955 à l'occasion du 10e anniversaire de l'Association italienne des maîtres catholiques 73

Le Message pontifical de Noël 1955 : Le Christ, seul vrai gage de toute sécurité humaine. R. M. 75

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) 80

Ouvrages envoyés à la rédaction 111

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.

AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.

CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.

IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C[ie], Piazza Grazioli, 4, Roma.

MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.

SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

AVIS TRES IMPORTANT

Nous renouvelons très instamment notre appel à tous nos abonnés, pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** faire parvenir le montant de leur abonnement soit à l'Administration de la Revue à Tournai (Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai : C.C.P. 219.47) ou à Paris (Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris VI[e] : C.C.P. Paris 676.68), soit au libraire désigné pour le recouvrement des abonnements dans la liste ci-dessus.

COMITE DE DIRECTION

C. Matagne, S. J., professeur d'Ecriture Sainte, directeur de la revue;
L. Malevez, S. J., préfet des études, professeur de théologie dogmatique;
R. Carpentier, S. J., professeur de théologie morale;
L. De Coninck, S. J., professeur de théologie pastorale;
J. Levie, S. J., professeur de théologie fondamentale et d'Ecriture Sainte;
A. Thiry, S. J., professeur de philosophie.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. K. Rahner, S. J., professeur de théologie dogmatique, Jesuitenkolleg, Sillgasse 8, Innsbruck (Autriche).

P. Ch. Baumgartner, S. J., prof. de théol. dogmatique, Rue des Augustins 7, Enghien (Belgique).

P. G. Dejaifve, S. J., prof. de théol. fondamentale, Collège Philos. et Théol. Saint-Albert-de-Louvain, Chaussée de Mont-Saint-Jean 95, Louvain.

P. J. Roche, S. J., Rue Jacques Desgeorges 2, Saint-Etienne (Loire), France.

Abbé R. Baron, Rue Bonaparte 27, Paris VI[e] (France).

MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

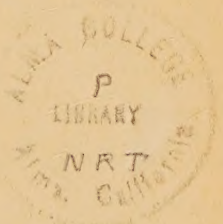
NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE DU COLLEGE PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE S. J. SAINT-ALBERT A LOUVAIN

88e ANNEE

TOME LXXVIII

1956



AMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S. A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
Collège Phil. et Théol. S.J. S.-Albert
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe).

45387

v.78
1956

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/nouvelle-revue-theologique_1956-01_78_1

N° 1 1956 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'apostolat des laïcs *

L'article qu'on va lire n'est pas un simple morceau de circonstance. Les événements ont pu en favoriser la publication; ils ne l'ont cependant pas déterminée. Pour saisir la portée de ces réflexions, il importe de les replacer dans une théologie générale de l'Eglise, dont le P. K. Rahner a déjà donné beaucoup plus qu'une esquisse (cfr *Schriften zur Theologie,* I et surtout II, 1954, et 1955; tout récemment « Kirche und Sakrament », dans *Geist und Leben,* 1955, 6).

La pensée allemande applique volontiers au mystère de l'Eglise la catégorie de « sacrement ». Ce mode de réflexion offre deux avantages. Le premier est de mettre en relief, mieux peut-être que l'idée de « Corps mystique », la présence actuelle et sensible du Christ dans le monde. Si la société des rachetés est le signe efficace de la présence du Seigneur, tous ses éléments requièrent l'attention du théologien. Il doit en dégager le sens en respectant leur originalité propre, sous peine de ne plus comprendre le message qu'ils traduisent. N'attacher d'importance qu'à la primauté de Pierre et aux pouvoirs de la hiérarchie, ce serait oublier, dans la phrase complète qu'est l'Eglise, quelques mots fort importants. Sans assurer au laïcat la place qui lui revient, peut-on même encore comparer l'Eglise à un sacrement « valide »?

Le second avantage est d'éclairer d'un jour nouveau la structure sociale de l'Eglise. En cette matière, parler de « Corps mystique » présente parfois des inconvénients. Les sociologues ont depuis longtemps souligné les inexactitudes d'une conception qui assimile société et organisme vivant. Et l'encyclique « Mystici corporis » a condamné quelques applications dangereuses de cette philosophie trop élémentaire en théologie. Peut-être la notion de signe efficace offre-t-elle un moyen d'éviter ces écueils, tout en prolongeant les enseignements du magistère. Elle permet en effet de mieux saisir la place de chaque individu dans l'ensemble. Le caractère baptismal ne doit pas être envisagé exclusivement comme une réalité ontologique « spirituelle », invisible. Etant un signe (*res* et *signum*), il comporte essentiellement un élément visible. S'il intègre le chrétien à la communauté du salut, il ne le fait pas sans lui conférer une fonction également visible. Dès lors les questions que l'on appelle

* *N.d.l.R.* — L'étude intitulée « Über das Laienapostolat » a été publiée dans *Schriften zur Theologie,* Einsiedeln, Benziger, 1955, vol. II, p. 339-373. Peu auparavant elle avait paru en trois articles dans la revue autrichienne, *Der grosse Entschluss,* mai 1954, p. 245-250; juin 1954, p. 282-285; juillet-août 1954, p. 318-324. Mgr Franz Steiner, assistant ecclésiastique de l'Action catholique à Vienne, a critiqué les idées du P. Rahner, dans son article « Das Laienapostolat in der Katholischen Aktion » (*Der grosse Entschluss,* janvier 1955, p. 150-153). On lira la réponse de l'auteur dans le numéro de février 1955, p. 217-221 : « Nochmals : Das eigentliche Apostolat der Laien ». Cfr sur cette controverse la *Vie intellectuelle* de mai 1955, p. 107-113 : « Apostolat des laïcs », par A. Z. Serrand. — Quelques sous-titres sont des traducteurs (C. Baumgartner et F. Marty, Enghien).

parfois « purement juridiques » acquièrent une consistance, elles prennent toute leur valeur morale et théologique. On réalise ainsi une nouvelle synthèse du dogme et du droit canonique, que la théologie scolaire tient trop souvent séparés. On exige en même temps de chaque chrétien qu'il traduise de façon correcte dans sa vie son appartenance originale au corps mystique. Et cela quel que soit son état ou son degré.

Les divers modes d'apostolat que distingue l'auteur (mission apostolique officielle, action catholique, action des catholiques) ne sont pas de simples articulations techniques destinées à faciliter le travail en commun dans les pays où certaines difficultés se feraient sentir. Il s'agit d'éléments nécessaires dans la vie de la société sainte. Et les problèmes auxquels le P. K. Rahner tente de donner une solution dogmatique *doivent* se poser partout avec quelques modalités accidentelles : c'est le propre de l'homme pécheur en effet de déformer dans son action le témoignage que sa place particulière dans l'Eglise l'appelle à rendre.

Les pages qui suivent ont donc bien une portée « kérygmatique » : elles veulent faire entendre un message d'action. Mais elles ne se limitent pas à éclairer une situation nationale concrète. Elles tendent à aider les chrétiens, pour que leur conduite reflète davantage la structure complète du signe sacramentel qu'est l'Eglise.

Enghien. Ch. BAUMGARTNER, S. J.

Si l'on veut étudier l'apostolat des laïcs d'un point de vue théologique, il est nécessaire d'examiner : 1) la notion de laïc; 2) la notion d'apostolat en général; 3) la nature de l'apostolat des laïcs; 4) son importance actuelle.

I. LE LAIC

1. LE LAÏC EST UN MEMBRE DE L'ÉGLISE

Le concept de laïc dont il s'agit ici est un concept théologique : il trouve son sens dans l'Eglise; il n'a donc rien de commun avec la notion de « profane »; le laïc n'est pas l'homme sans connaissance ni expérience, obligé de s'en remettre au spécialiste; pas davantage l'homme que n'intéresse ni l'Eglise, ni les questions religieuses; il n'est pas non plus un simple objet entre les mains de puissances hiérarchiques. En ce sens, il n'y a pas, ou il ne doit pas y avoir de laïc dans l'Eglise. Car le laïc, au sens théologique, est membre du λαός saint de Dieu; il est donc, en un sens éminent, sanctifié, consacré; sa vocation à l'ἐκκλησία de Dieu et de son Christ l'arrache à la perdition d'un monde pécheur et voué à la mort; il est du nombre de ceux que le baptême a appelés au salut de manière visible et tangible. Parler de laïc ne revient donc pas à opposer domaine profane et domaine saint, sacré; c'est désigner un homme qui occupe une place *déterminée à l'intérieur* de l'unique espace consacré qu'est l'Eglise.

Cette place déterminée qui constitue le laïc *à l'intérieur* de la sphère sacrée de l'Eglise sainte, peut être décrite négativement et positivement : négativement, par rapport au non-laïc, positivement, en cherchant les propriétés internes de l'être-laïc.

II. DÉTERMINATION NÉGATIVE DU CONCEPT DE LAÏC

A. *Laïcs et détenteurs des pouvoirs hiérarchiques.*

Il faut d'abord distinguer le laïc des détenteurs des pouvoirs hiérarchiques proprement dits (canon 948). Ces pouvoirs comprennent le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Relèvent du pouvoir d'ordre les pouvoirs qui sont avant tout de nature sacramentelle; les uns ne *peuvent* être communiqués que par le sacrement de l'ordre (pouvoir d'absoudre, de confirmer, d'ordonner, de consacrer); les autres, du moins en fait, ne le sont *de manière durable* que par une ordination (pouvoirs du diacre et des ordres inférieurs). Au pouvoir de juridiction appartiennent les pouvoirs qui disent souveraineté; ils concernent l'enseignement et la direction autorisés des autres membres de l'Eglise. Pour être en un sens strict laïc dans l'Eglise, on ne doit pas détenir ces pouvoirs.

On peut appartenir à la hiérarchie sans être ordonné.

Il faut souligner une conséquence : certains pouvoirs dans l'Eglise n'exigent pas, par nature, pour être transmis, le sacrement de l'ordre; d'autres ne peuvent pas du tout l'être par ce sacrement pris au sens strict. La juridiction ne se transmet pas par le sacrement de l'ordre, mais par un acte de souveraineté non-sacramentel du pouvoir (suprême) de l'Eglise. Les pouvoirs d'un acolythe, d'un sous-diacre, etc., sont souvent conférés en fait par une ordination, mais ils peuvent l'être sans un tel acte (peu importe ici que celui-ci soit un sacrement ou simplement peut-être un sacramental). Ainsi, laïc et non-laïc se distinguent, par rapport à ces pouvoirs, non d'après le *mode* de transmission, mais d'après le *contenu* du pouvoir transmis. Il faut donc dire dans une langue théologique élaborée et exacte : chaque fois qu'une personne est en possession légitime et *habituelle* d'une part quelconque d'un pouvoir liturgique ou juridique dépassant le droit fondamental de chaque baptisé, cette personne n'est plus au sens propre laïque, elle n'appartient plus au simple « peuple de Dieu ».

Il faut bien voir cela, en saisir la justification; c'est pour la suite de nos réflexions d'une importance fondamentale. Un catéchiste laïque, une aide paroissiale, un sacristain, par exemple, ne sont pas ordonnés; pourtant, si cette activité constitue leur fonction principale, ils ne sont plus proprement laïques. Cela paraît déjà dans le sentiment de l'ancienne Eglise; elle a conféré tous ces offices par ordination; aussi les anciens ordres « mineurs » étaient-ils non des degrés transitoires menant au sacerdoce, mais la collation d'un office inférieur permanent, qui faisait de son détenteur un membre du clergé.

Cette situation tient d'ailleurs à la nature même des choses : ces pouvoirs, qui distinguent clergé et laïcs, sont par nature[1] *divisibles* au gré de l'Eglise.

Quand donc l'Eglise, avec ou sans ordination, confère à une personne une part quelconque de ces pouvoirs qui distinguent clergé et laïcs, quand elle le fait non pour un cas particulier, mais de manière habituelle, créant ainsi un emploi stable, elle fait de cette personne un clerc, qu'on emploie ou non ce terme.

En ce sens strictement théologique, une femme peut parfaitement appartenir au « clergé », même si l'étendue des pouvoirs hiérarchiques qu'elle peut recevoir est plus limitée que dans le cas de l'homme, conformément à la volonté du Christ et à une pratique remontant à l'âge apostolique. Certes, d'après le droit *actuel* de l'Eglise, une femme ne peut avoir une juridiction ordinaire au sens strict, parce que cela suppose un « office » ordinaire, réservé d'après le même droit à l'homme; mais cela ne change rien au principe fondamental qui nous intéresse ici. A ne considérer que le seul droit divin, il est parfaitement concevable qu'une femme, mettons une abbesse, ait le droit permanent de patronat d'une paroisse, comme c'était le cas au temps où le droit connaissait des « églises privées » (*ecclesiae propriae*). Si, ordinairement, le « clergé » se compose d'hommes, c'est que, au moins dans *les plus hauts* offices, pouvoirs de gouvernement *et* pouvoirs conférés par ordination doivent normalement, d'après la volonté du Christ, coexister dans la même personne; or, en vertu déjà du droit divin, les pouvoirs conférables seulement par ordination sont réservés aux hommes.

Une simple question montre combien il faut être circonspect dans le langage théologique : un laïc est élu pape; il accepte l'élection, et de ce fait possède déjà l'absolue plénitude de tout le pouvoir juridictionnel de l'Eglise, avant d'avoir été ordonné prêtre et sacré évêque; peut-on encore sérieusement le nommer laïc, au sens théologique, jusqu'à son ordination? Répondre négativement à cette question revient à dire avec nous si on est logique : l'état laïque cesse quand commence dans une mesure quelconque une participation totale ou partielle au pouvoir de juridiction, ou au pouvoir d'ordre, ou bien aux deux. On peut évidemment discuter pour décider si telle ou telle petite fonction ecclésiastique concrète peut être encore considérée comme participation aux pouvoirs propres de la hiérarchie, ou si elle implique seulement des obligations qui n'ont plus cette valeur (comme par exemple le simple allumage des cierges); par là on décidera si le détenteur de cette fonction appartient ou non au clergé au sens théologique.

B. *Laïcs et religieux.*

Il faut en second lieu distinguer le laïc des religieux (et des membres des instituts séculiers proprement dits, puisqu'eux aussi vouent les conseils évangéliques). Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer la nature des conseils évangéliques, surtout sous leur aspect ecclésiologique. Posons simplement en thèse, sans autre développement : les vœux des conseils évangéliques ont essentiellement un aspect ecclésial : celui qui les prononce ne reçoit aucun pouvoir hiérarchique. Son *état* dans l'Eglise ne se fonde pas sur *ce* pouvoir-là; s'il le distingue du peuple

1. Qu'il s'agisse des pouvoirs de juridiction ou des pouvoirs sacramentels.

fidèle comme tel, la raison doit en être cherchée ailleurs. Les conseils évangéliques expriment, rendent visible, représentent *dans* le monde une propriété essentielle très précise de l'Eglise : la transcendance de son origine et de sa destinée par rapport au monde. C'est pourquoi ils sont nécessaires dans l'Eglise en tant qu'elle est manifestation historique de la grâce transcendante et eschatologique du Christ. Et c'est de cette façon qu'ils fondent *dans* l'Eglise *comme telle* un état propre, qui distingue les religieux du peuple fidèle en général, donc du laïc, ceci d'un point de vue théologique, pas seulement canonique (canon 491, § 1 : religiosi praecedunt laicis).

III. DÉTERMINATION POSITIVE DU CONCEPT DE LAÏC

A. *A partir du monde : le laïc est le chrétien qui reste dans le monde.*

Jusqu'ici notre description du laïc est toute négative. Il ne se range ni parmi les détenteurs des pouvoirs hiérarchiques, ni parmi les religieux. Le laïcat est ainsi distingué de deux « états », c'est-à-dire de formes de vie stables et permanentes, relativement du moins puisqu'elles ne sont pas toujours entièrement immuables. Tous deux, chacun à sa manière, par les tâches qu'ils impliquent, font sortir du « monde » leurs sujets. Corrélativement, le laïc sera le chrétien qui reste dans le monde. Pas au sens où laïc serait synonyme de profane, nous l'avons déjà dit. Mais en ce sens que le laïc doit avoir par rapport au monde et dans le monde une tâche spécifique, qui détermine son « état » dans l'*Eglise* (et pas seulement dans la vie civile).

Etre laïc, de ce point de vue, ne signifie pas : être un chrétien qui n'a presque rien à dire dans l'Eglise, simple objet passif du zèle pastoral de l'Eglise (= du clergé) ; il n'aurait *de ce fait* qu'à s'occuper d'affaires terrestres et profanes, dépourvues de signification religieuse, exactement de la même manière que s'il n'était pas chrétien. Or que voulons-nous dire quand nous parlons du laïc *chrétien, dans la mesure où il se distingue* du clergé et des religieux? Le mot a un sens ecclésiologique; il désigne la qualité propre d'un membre de l'Eglise en tant que tel. Le laïc est un membre du Corps mystique qui exerce sa fonction ecclésiale à l'endroit où se trouve *le monde*. Le monde, en effet, n'est pas seulement pécheur, réfractaire à Dieu, dressé contre le Christ, la grâce, l'Eglise; il est aussi création de Dieu, réalité à racheter et à sanctifier et, en tant que tel, Royaume de Dieu. Même envisagé de ce deuxième point de vue, le monde n'est pas simplement identique à l'Eglise; celle-ci est bien plutôt l'instrument du Christ, historiquement saisissable, socialement structuré, pour la venue du royaume de Dieu dans la rédemption et la sanctification du monde. Dans ce monde, le laïc a sa place déterminée, correspondant à sa situation historique, à son peuple, à sa famille, à sa profession, aux

possibilités ouvertes par ses dons et ses capacités, etc. Ce point d'insertion dans le monde, il l'a *in*dépendamment de son christianisme et antérieurement à lui. Il naît avant de renaître. Cette indépendance originelle du point d'insertion du laïc dans le monde est l'idée juste contenue dans le concept profane de laïc rejeté plus haut comme faux. Il est originellement dans le monde, en vertu de la position *pré*-chrétienne, mais nullement athée, de son existence; à *cette* place, pas une autre, il doit être chrétien. Etre chrétien, non « par surcroît », mais en christianisant cette situation originelle pré-chrétienne qui est la source même de l'être-laïc; ainsi par lui, en qualité de membre de l'Eglise, le Royaume de Dieu arrive là où est le monde, et où n'est pas l'Eglise. Nous reviendrons là-dessus plus longuement.

Un seul point importe pour l'instant : en quoi le chrétien-laïc se distingue-t-il du non-laïc, clerc ou religieux? Etre chrétien *suppose* à l'origine un point d'insertion dans le monde; ceci vaut pour tout baptisé. Mais le laïc se distingue parce que, *en tant que chrétien,* il le *conserve* dans son être de chrétien comme tel. Il ne l'abandonne pas dans l'accomplissement de son existence ou, du moins, il n'y renonce pas pour un genre de vie dont la permanence créerait un *état* nouveau. En d'autres termes, si nous disons avec raison : « le chrétien-laïc reste dans le monde », cela ne signifie pas : le laïc est un chrétien et à côté de cela un homme, un membre d'une famille, un père de famille, un tailleur, un homme politique, un amateur d'art, etc. Mais cela signifie : cette insertion dans le monde, donnée antérieurement à son christianisme, n'est pas changée, dans sa valeur d'état, du fait qu'il est chrétien; elle est le matériau qui constitue son être de chrétien; et elle en marque en même temps la limite en ce qui concerne la vie *extérieure* et la structure de son état. S'il dépasse en cette matière les bornes fixées par sa situation originelle dans le monde, il cesse alors d'être laïc.

Les explications qui précèdent donnent aussi le sens exact de l'expression, fréquemment employée aujourd'hui, de « mission du laïc dans le monde ». Dans de telles expressions, il faut toujours voir un double aspect : le laïc occupe dans le monde, comme membre de l'Eglise, un lieu déterminé, donné antérieurement à son christianisme, *et en même temps* ce lieu lui assigne la place où il doit être chrétien; positivement d'abord en lui donnant une vocation, négativement aussi, en traçant les limites de son mandat.

B. *A partir de l'Eglise.*

Une définition positive du laïc ne se borne pas à le distinguer du clerc et du religieux. Elle ne peut se contenter non plus de mettre en lumière comment la situation spécifique du laïc dans le monde conditionne son existence chrétienne. Elle doit montrer encore ce que le laïc est dans l'Eglise, et ce que, comme membre de cette Eglise, il apporte et réalise à la place qu'il occupe dans le monde. Nous ne le

ferons évidemment qu'en raccourci, il faudrait tout dire sur l'existence chrétienne.

a) Le laïc est fils de Dieu.

Le laïc est appelé gratuitement par Dieu, en Jésus-Christ, à la vie éternelle ; il est justifié et sanctifié ; la grâce le fait fils de Dieu. Il a part à la grâce unique qui, dans le Christ Jésus, a été promise et communiquée à l'humanité rachetée, à l'Eglise *sainte*.

b) Le laïc contribue à l'« Epiphanie » de l'Eglise.

Il tient son rôle dans la manifestation historique de cette grâce, manifestation qui, dans sa totalité, n'est autre que l'Eglise. En effet, le laïc a reçu le sacrement de baptême ; il participe activement au sacrifice de l'Eglise sainte ; il est commis à sa mission chrétienne dans le monde par un mandat propre, exprès, sacramentellement saisissable : la confirmation ; du reste, il prend part de façon multiple à la vie de l'Eglise. Il mène une vie de sainteté avec, dans et par l'Eglise. Il est intéressé à sa direction, au service divin, à la puissance de sa grâce, à l'annonce de la parole, à sa charité, etc. Aussi son existence est-elle une fraction de la manifestation de l'Eglise. Il contribue ainsi à faire de l'Eglise ce qu'elle est toujours et doit être toujours davantage : la présence visible dans l'histoire, l'espace et le temps, de la grâce rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ.

c) Le laïc peut être porteur de charismes.

La vie de l'Eglise ne se réduit pas au simple schème suivant : d'une part les membres de la hiérarchie, organe permanent, fondé une fois pour toutes par le Christ, exercent leurs fonctions de prédication autorisée de la parole, d'administration des sacrements, de direction et célébration du culte, de gouvernement de la communauté dans les autres manifestations de sa vie chrétienne ; d'autre part le peuple d'Eglise accueille ces ministères de la hiérarchie. Bien que l'Eglise ait pour toujours reçu du Christ une structure propre, une organisation hiérarchique, elle doit sans cesse rester ouverte à l'initiative de son Seigneur, dans l'Esprit et les charismes que dispense l'Esprit, initiative qui est événement imprévisible et non institution. A côté de l'élément stable du ministère, il doit y avoir l'élément moteur des charismes.

Impossible de donner ici une explication détaillée de la nature des charismes et de leur importance pour l'Eglise. Une simple constatation suffira : les laïcs aussi peuvent recevoir des charismes ; et ceux-ci ne sont pas seulement des dons et des secours gratuits pour la vie privée de leur bénéficiaire, mais ils lui sont donnés pour le salut de l'Eglise.

Un message reçu du ciel et transmis à l'Eglise, la puissance d'une vie spécialement exemplaire et typique dans une situation déterminée, la découverte d'un nouvel aspect de la foi et de la vie chrétienne, une décision historique de portée

générale inspirée d'en haut, l'élan reçu de Dieu pour réaliser dans la vie publique de l'Eglise une œuvre déterminée, tout cela doit être considéré comme des charismes inspirés par l'Esprit, que les laïcs peuvent recevoir : l'Esprit ne s'est lié, dans la distribution de ses dons, à aucune règle que l'homme connaisse et puisse appliquer à son gré. Pauvres, enfants, femmes, gens mariés peuvent également recevoir ces impulsions célestes, être les points de pénétration de l'action permanente de l'Esprit de Dieu dans son Eglise.

Dieu n'a nullement garanti que les mouvements de son Esprit partiraient toujours et nécessairement du sommet de la hiérarchie. Cette hiérarchie a bien plutôt le devoir de discerner et de favoriser l'Esprit là où il agit; elle ne doit pas l'éteindre, sous prétexte qu'il n'a pas au préalable demandé si ses motions seraient reconnues toujours et partout conformes aux plans et aux conceptions admises « en hauts lieux » en matière de pastorale et de politique intérieure de l'Eglise.

Certes, l'autorité ecclésiastique a le devoir, le droit et la capacité [2] du discernement des esprits. Mais elle n'est pas la détentrice originelle et unique de l'Esprit. Les laïcs aussi peuvent recevoir ces charismes, dont la fonction est irremplaçable dans l'Eglise, à côté du ministère, de la loi, de la règle, de tout ce qui peut être déduit rationnellement et à priori du dogme. Ces charismes, au sens plus strict envisagé ici, sont par essence des dons libres de Dieu, qu'on ne peut organiser ni prévoir. Ils ne relèvent à aucun titre de l'administratif. Au contraire des fonctions hiérarchiques ou des conseils évangéliques, qui, tous dons de grâce qu'ils soient, déterminent aussi une forme stable de vie, de tels charismes ne fondent pas un état. C'est pourquoi, même s'ils sont accordés à un laïc, ils ne l'arrachent pas à sa situation dans le monde. On ne cesse pas, pour les avoir reçus, d'être laïc.

Remarquons en passant qu'il ne faut pas confondre les charismes en eux-mêmes, et l'enthousiasme qui peut parfois les accompagner. Une vie chrétienne vécue d'une manière absolument normale peut avoir pleinement valeur de charisme, si sa force, sa pureté, sa profondeur, à la façon d'un miracle moral, portent manifestement l'empreinte de l'opération divine. Cela vaut aussi dans le cas où ce n'est pas une personne unique, nettement discernable, qui reçoit les charismes, mais où l'action de l'Esprit s'empare de plusieurs individus; le mouvement liturgique, par exemple, peut être considéré comme événement charismatique au sens théologique, aussi bien que Fatima. Dans les deux cas, d'ailleurs, il y a des phénomènes marginaux qui ne doivent pas beaucoup à l'intervention de l'Esprit.

d) En quel sens le laïc participe à la mission de l'Eglise.

Membre de l'Eglise à la fois selon la dimension de la grâce intérieure *et* au plan extérieur quasi sacramentel du visible, le laïc a nécessairement part à la mission et à la responsabilité de l'Eglise. Il n'est pas seulement usufruitier de son activité, sujet de son gouvernement, bénéficiaire passif de son envoi missionnaire; mais son appartenance au Corps mystique du Christ le fait, par nature, participer

2. Du reste pas nécessairement infaillible dans tous les cas particuliers.

activement à la mission et au mandat de l'Eglise, dans la mesure où ils peuvent et doivent être attribués à l'Eglise dans son ensemble, dans la mesure aussi où, sous une forme déterminée, ils ne constituent pas justement la différence essentielle entre les laïcs et certains membres de l'Eglise. Le sens exact, positif et négatif, de cette affirmation, apparaîtra plus loin, quand il sera question de l'apostolat des laïcs. Nous nous en tenons pour l'instant à cette conclusion très générale, qui découle du contenu positif de l'existence laïque dans l'Eglise : le laïc participe à la mission et à la tâche de l'Eglise (ce qui est loin de signifier : il participe à la mission de la hiérarchie, du clergé, etc.).

e) Le droit positif et les laïcs dans l'Eglise.

Jusqu'à présent, nous avons étudié le contenu de la notion de laïc du point de vue du droit divin, fondé sur la nature immuable de l'Eglise et du christianisme. Il faut remarquer maintenant que l'existence laïque dans l'Eglise peut comporter des éléments provenant d'une disposition positive et d'une détermination juridique. C'est le point de vue du droit humain. Le laïc peut être parrain, avoir certaines fonctions dans les associations ecclésiastiques, posséder un droit de patronat, collaborer légitimement à l'administration des biens ecclésiastiques, etc., toutes fonctions qui lui adviennent *iure humano*; elles représentent une fonction dans l'Eglise et elles ne font pas sortir leur détenteur de sa condition de laïc, parce qu'elles ne suppriment pas son point d'attache dans le monde.

Le droit humain peut évidemment prévoir des cas où le laïc se verra attribuer des responsabilités, droits, devoirs, pouvoirs ecclésiastiques, qui supprimeraient l'état laïque, comme nous l'avons dit plus haut, par exemple le sacerdoce. Au point où nous en sommes, on pourra déjà cependant affirmer davantage : si l'Eglise veut imposer une charge de cette portée, entraînant un changement de la situation spécifique du laïc, elle a besoin du *libre* consentement de celui qui est investi de tels droits et devoirs. Sans doute, en vertu de son pouvoir pastoral, l'Eglise a bien la possibilité d'imposer au laïc, par une décision *uni*latérale, certaines responsabilités, certains devoirs avec éventuellement des droits correspondants. Mais cette possibilité n'est pas illimitée. Elle ne peut avoir des contours absolument fixes, elle peut varier quelque peu avec les circonstances de culture, de temps, etc.; pourtant, elle a, et sans aucun doute, une limite intrinsèque, que l'autorité ecclésiastique ne peut dépasser par un acte unilatéral. Cela résulte déjà, par exemple, du *C.J.C.*, c. 971 et 214 § 1, qui déclarent une ordination forcée immorale et privée de ses effets purement canoniques. Il s'agit là certainement non seulement d'une disposition de droit positif, mais d'une décision qui relève finalement du droit naturel, et qui ne vaut pas seulement pour un tiers, mais pour l'Eglise elle-même.

Nous en concluons : *si* l'Eglise employait au service de sa mission un laïc, en lui confiant, par un acte unilatéral, de manière durable, des devoirs et responsabilités, qui, sans acte libre de sa part, modifient essentiellement sa situation dans le monde (que ce soit avec ou sans ordination), un tel emploi du laïc par l'Eglise serait immoral et sans effet. Cela montre déjà que l'Eglise n'a pas la possibilité d'imposer à un laïc, de sa propre initiative, une collaboration illimitée aux responsabilités de la hiérarchie. Pour tracer les frontières de cette possibilité, on ne peut pas non plus se contenter d'en appeler aux seules nécessités de l'apostolat de l'Eglise. Il y a, en effet, des nécessités et des obligations qui pèsent sur une collectivité, sans se traduire en obligation liant nécessairement tel individu. Il faut admettre, en effet, que Dieu dans sa Providence pourvoit à ces nécessités dans la mesure réellement voulue par lui, sans imposer à l'individu comme tel une obligation morale expresse. Le genre humain, par exemple, « doit » se multiplier. De soi, cette prémisse ne permet absolument aucune conclusion sur le devoir individuel de se marier. De même « il est nécessaire » pour l'Eglise d'avoir des prêtres. Mais de ce principe seul, il ne résulte aucunement qu'il soit nécessaire pour un individu de devenir prêtre. L'Eglise ne peut pas non plus l'y obliger de sa seule initiative, quelle que soit l'urgence de ses besoins et le manque de prêtres.

Cela vaudrait aussi d'obligations analogues, imposées à un laïc sous le prétexte qu'autrement certaines tâches de l'Eglise ne pourraient être remplies. Si ces obligations [3] modifiaient essentiellement la situation qu'il a dans le monde comme laïc, l'Eglise ne pourrait les lui imposer *iure humano,* par une disposition unilatérale. L'« application » du laïc aux tâches de l'Eglise par le droit positif ecclésiastique a ses limites intrinsèques. Ces considérations ne décident rien sur l'existence éventuelle d'une *obligation morale* pour le laïc de faire davantage que par le passé; les principes généraux de l'amour du prochain, ou une vocation particulière de Dieu peuvent l'y appeler. On conteste seulement la possibilité pour l'Eglise d'imposer pareille obligation et d'en exiger l'exécution. L'Eglise a naturellement toujours le droit et même le devoir d'avertir, d'exhorter, d'exposer ses besoins de manière générale, usant de son influence auprès des laïcs pour recruter parmi eux des personnes disposées à soutenir la hiérarchie dans l'accomplissement de ses obligations et devoirs; dans ce but, ces laïcs entreront dans le clergé ou la vie religieuse, ou prendront sur eux une part des travaux ecclésiastiques; mais, parce que cette prise en charge modifie essentiellement leur état dans le monde, l'Eglise ne peut leur en faire un devoir par une disposition unilatérale; elle ne peut davantage conclure de principes généraux, sous forme de décision définitive et autorisée, à l'existence de ce devoir *hic et nunc,* dans le cas concret. Car cette conclusion reviendrait en fait à la décision unilatérale qui, on l'a déjà montré, dépasse la compétence de la hiérarchie ecclésiastique.

Faisons tout de suite une autre remarque dans le même ordre d'idées. Le code actuel de l'Eglise détermine dans une mesure bien restreinte l'étendue des responsabilités, droits et devoirs, qui peuvent

3. Par exemple, celle de remettre habituellement la moitié de son revenu.

en vertu de la loi divine échoir au laïc comme tel, auxquels il peut moralement prétendre, et qu'il peut, en fait, se voir accorder par la législation humaine ecclésiastique. A mon humble avis, j'ose le dire, aussi longtemps que cette situation se prolongera, nous n'aurons jamais une Action catholique des laïcs telle que nous la souhaitons. Accepter de porter une responsabilité ou une obligation authentique suppose que le *droit* assure à la liberté un certain champ pour l'accomplissement autonome de ces obligations et de ces tâches. Ceci doit être posé en principe, ne serait-ce qu'en vertu de la loi humaine. L'Action catholique ne peut continuer à faire du laïc l'exécutant d'une volonté étrangère, fût-elle sacerdotale ou épiscopale. Elle ne peut pas le priver de toute autonomie. La hiérarchie, sans doute, restera seule à fixer cette indépendance, mais elle devra aussi, dans les cas particuliers, la respecter. En d'autres termes, il est urgent d'établir dans l'Action catholique les normes exactes d'un *droit* des laïcs, qui protégerait ces derniers même, le cas échéant, vis-à-vis de la hiérarchie. Si l'on tarde à le réaliser, nous attendrons en vain une Action catholique qui soit collaboration directe avec le clergé et les pouvoirs officiels. Il faudra se contenter longtemps encore de voir se grouper sous ce nom quelques jeunes idéalistes, de pieuses personnes d'un certain âge jouant la mouche du coche, ou bien des gens pour qui, accidentellement, la difficulté abordée ici est aplanie grâce à des relations personnelles d'amitié et de confiance avec les milieux ecclésiastiques en question. Ce n'est point de Rome que l'on peut d'abord attendre la promulgation de ce droit pour l'univers entier. Les situations de par le monde sont pour cela trop diverses. Ne pourrait-on songer toutefois à l'établir lentement, prudemment mais résolument dans des diocèses et des pays particuliers? Le jour où le laïc saura quels pouvoirs concrets lui sont reconnus en droit dans l'Eglise, il sera enfin en mesure d'y assumer avec sérieux des obligations.

Tout ce qui précède voulait seulement expliquer, positivement et négativement, ce qu'on entend par laïc quand on traite de l'apostolat du laïc. Ce qu'il faut avant tout bien tenir, est le principe suivant : le véritable état laïque cesse là où se trouve une participation vraie, habituelle aux pouvoirs propres de la hiérarchie, de sorte que l'exercice de ces pouvoirs caractérise la vie de leurs détenteurs, c'est-à-dire détermine un état, une situation. Peu importe, du point de vue théologique, si, dans la pratique de l'Eglise, ces pouvoirs sont transmis ou transmissibles par ou sans ordination. Ce n'est que l'envers de cette vérité : le laïc a un point d'attache dans le monde; il le garde comme chrétien, il est caractéristique de son christianisme; il forme le matériau et les limites de son existence chrétienne, dans la mesure où celle-ci se distingue de celle du clerc.

II. L'APOSTOLAT EN GENERAL

I. MINISTÈRE ET PEUPLE D'ÉGLISE

En vertu du droit divin, par l'institution du Christ, l'Eglise comprend des membres qui ont un « ministère », et des membres qui n'ont pas de « ministère » : les ministres[4] et le peuple. Le ministère est dans l'Eglise et pour l'Eglise; il trouve son but et son sens dans son rapport à l'Eglise : il est fonction de service pour la communauté de tous les fidèles qu'est l'Eglise. L'existence de ce ministère, l'extension de ses pouvoirs ne viennent par pourtant de l'Eglise, mais du Christ. Il représente dans l'Eglise la Seigneurie du Christ sur le peuple ecclésial. Cela vaut du ministère en lui-même. Cela vaut aussi des ministres. Quelle qu'ait pu être la part active de la communauté et de ses laïcs dans la recherche des personnes aptes au ministère, seuls les ministres transmettent le ministère et ses pouvoirs. Ils le font au nom du Christ, pas au nom de l'Eglise, en tant que celle-ci peut être distinguée de la hiérarchie.

II. LA « PARTICIPATION » DES LAÏCS À L'APOSTOLAT DE LA HIÉRARCHIE

Aussi le ministère comprend-il des pouvoirs auxquels le laïc ne peut absolument pas participer, sauf naturellement au cas où il devient ministre de la manière indiquée ci-dessus, et cesse par là d'être laïc. Comme le prouvent sa doctrine et sa pratique, l'Eglise a conscience de pouvoir *diviser* la plénitude de son ministère en fonctions particulières, subdiviser encore celles-ci et établir ainsi des degrés dans la hiérarchie. Mais cela n'empêche pas les divers ministres de cesser d'être laïcs au sens théologique. Or les pouvoirs que donne le ministère représentent un mandat tout à fait spécifique, une mission tout à fait déterminée. Car cette mission, avec la fin qui lui est propre, caractérise le ministère. Une œuvre déterminée doit être accomplie par des hommes déterminés : c'est pourquoi ils ont ce ministère avec ces pouvoirs. Et ce qu'ils font, seul peut le faire celui qui détient ce ministère avec ces pouvoirs. Cette mission est l'apostolat propre au ministère dans l'Eglise.

Il y a donc dans l'Eglise un apostolat que seuls peuvent exercer les détenteurs du ministère par les pouvoirs qui leur sont propres. Une participation des laïcs à cet apostolat est impossible, et même contradictoire dans les termes. Si l'on veut encore parler ainsi, on tiendra des propos en l'air, irréfléchis, n'ayant que les apparences de la piété.

---

4. Nous entendons « ministre » non au sens restreint de ministre des sacrements, mais au sens plein de « chargé d'un ministère », avec toutes ses fonctions (dont l'une peut être l'administration des sacrements). (*Note du traducteur*).

Autrement dit : si l'on prend le terme au sens strict, participer à l'apostolat hiérarchique peut seulement signifier : recevoir une part du *ministère* hiérarchique, de ce fait aussi une part de l'apostolat, de la mission qui y est contenue ; c'est cesser d'être laïc.

Si le terme de participer ne doit pas avoir cette valeur, s'il faut l'entendre en un sens vague, deux significations sont possibles :

1) « participer » signifie être auxiliaire subordonné dans la réalisation concrète de l'apostolat hiérarchique (exemples actuels : le chauffeur d'un évêque, l'employée dans un bureau de contribution ecclésiastique, une femme de ménage dans un presbytère). Il va de soi qu'un tel sens passe à côté du contenu et de la dignité de l'apostolat véritable du laïc.

2) l'apostolat de la hiérarchie et celui du laïc ont en commun — malgré un point de départ et un mode de réalisation tout à fait différents — un même objet : le service des hommes concret, un même *but* ultime : le salut de ces hommes. Ce sens est évidemment exact. C'est bien ainsi qu'il en va. L'apostolat des laïcs n'est pas pour autant une véritable participation à l'apostolat hiérarchique. Car une réalité n'est pas participation à une autre, simplement pour avoir avec elle certains traits communs ; cette affirmation est logiquement fausse.

Que l'apostolat des laïcs soit placé, dans un sens et une mesure déterminés sous le contrôle et la direction de l'apostolat hiérarchique, cela ne change rien à la question. Il n'est pas d'abord constitué par cette dépendance. Car l'apostolat proprement dit du laïc, comme on l'expliquera bientôt plus en détail, est déjà constitué par le baptême (et la confirmation), par l'appartenance à l'Eglise et le dynamisme communiqué dans l'habitus infus de la charité surnaturelle. Il y a constitution d'un apostolat par un mandat spécial de la hiérarchie dans deux cas : ou bien la hiérarchie institue une force auxiliaire pour réaliser sa tâche propre et inaliénable, ou bien elle communique véritablement une part de sa mission et de ses pouvoirs. En dehors de ces deux cas, impossible de découvrir un mandat en un sens véritable, d'imaginer un cas où un mandat spécial soit nécessaire. Mais dans ces deux cas, il ne s'agit plus d'un apostolat proprement dit des laïcs, parce que le premier signifie moins que cela, le deuxième plus.

III. LES DEUX APOSTOLATS

Il y a donc un apostolat de la hiérarchie dont elle ne peut se décharger, qui ne doit pas être confondu avec celui du laïc. Pour avoir une terminologie claire, nous appellerons cet apostolat : mission apostolique officielle. Nous pouvons donc dire : la mission apostolique officielle n'est pas l'apostolat des laïcs. Si le laïc se l'arroge, ou la reçoit réellement, il cesse d'être laïc ; peu importe qu'il n'y ait pas ordination : il suffit que cette charge lui soit confiée de manière durable, constitue un état.

Tout cela n'est encore qu'une distinction formelle, qui n'éclaire guère la réalité même. Car la question se pose : quel est le contenu de la mission apostolique officielle? S'il y a (ce que personne ne met sérieusement en doute) un apostolat des laïcs, les deux apostolats, on peut le prévoir, auront en commun certains traits génériques. Il faut donc voir ce qui est réservé à la mission apostolique officielle, ce qu'elle contient en propre par rapport à l'apostolat des laïcs; comment, ensuite, par opposition, se caractérise l'apostolat des laïcs.

IV. APOSTOLAT ET MISSION MINISTÉRIELLE

Faisons d'abord une remarque. Dans l'expression « mission apostolique officielle », le second adjectif pourrait induire en erreur. Peut-être vaudrait-il mieux dire « ministérielle ». La mission dont il s'agit ne résulte pas en effet d'un décret des pouvoirs officiels. Elle est elle-même constitutive d'un office ou d'un ministère. Elle ne peut s'exercer que dans ce ministère.

Pour caractériser l'apostolat de la mission propre au ministère, on pourrait énumérer simplement les actions et les pouvoirs qui relèvent sans conteste d'une personne qui n'est pas laïque, qui occupe un degré (peut-être modeste) dans la hiérarchie du peuple de Dieu : absolution sacramentelle, transsubstantiation, pouvoir de confirmer, de donner l'onction des malades, d'ordonner, pouvoir d'enseigner de sa propre autorité appartenant au Pape et aux évêques, droit de légiférer dans l'Eglise, etc. Cependant, cette méthode ne suffit pas. Elle ne donne pas l'idée directrice, la structure fondamentale commune aux diverses fonctions de l'apostolat non-laïque. Elle n'est pas davantage capable de faire la clarté quand la question devient obscure : dans les cas-limites, où un apostolat hiérarchique semble devenir très laïque, et un apostolat laïque très clérical, où donc on ne sait pas bien s'il s'agit d'inévitables « transitions » ou de dangereux « empiètements ».

Pour mettre en lumière la structure de l'apostolat hiérarchique [5], il faut rappeler ce qui a été dit plus haut. L'Eglise est la communauté sainte des rachetés, organisée en association visible, juridiquement réglée par le Christ lui-même; à ce titre, elle comporte un pouvoir de gouvernement, un ministère; ses fonctions recouvrent les diverses dimensions que doit prendre l'Eglise pour réaliser ce qu'elle est essentiellement : la présence visible de la vérité, de l'action sanctificatrice, de la volonté du Christ. Ce ministère est confié par le Christ à des hommes déterminés, à l'exclusion des autres membres de l'Eglise; et ces mêmes hommes le transmettent, par la succession apostolique, dans la même exclusivité. C'est le ministère, qui consiste à avoir mission et pouvoir de rendre chrétiens hommes et peuples, de les aider

5. Pour ce qui suit, cfr K. Rahner, *Priesterliche Existenz*, dans *Zeitschrift für Aszetik und Mystik*, 1942, p. 151-171.

à persévérer, de diriger la vie de cette communauté, en tant qu'elle est communauté de la vérité, du culte nouveau et éternel, de la sainteté.

L'Ecriture le montre clairement : le Christ a marqué d'un double signe ces ministres :

dans leur origine tout d'abord : ils sont enlevés à leur point d'insertion originel dans le monde; ils doivent abandonner leur profession; ils laissent leurs filets, leur parenté et leur famille; ils vivent de l'autel; pour qui s'en tient aux classifications purement humaines, leur mission constitue leur profession. Cette mission, qui sert de profession, d'état, peut, doit même marquer de son empreinte leur vie terrestre : elle paraît dans leur habit, leur pauvreté, leur non-stabilité, etc. Peu importe ici jusqu'à quel point cet idéal pénètre la vie concrète de l'homme du ministère. Il peut y avoir, il y a en fait, toute une gamme dans l'intensité, la netteté des formes où s'exprime cet idéal. Cela ne signifie pas non plus que le clergé constituera toujours sociologiquement un « état », une « profession » au sens civil et profane, comme il l'a été et l'est encore en fait chez nous, en Occident, depuis 1500 ans. Ce qui nous importe ici, c'est de bien dégager ce principe : il est de la nature du ministère de prendre la vie entière du ministre, de l'enlever à la place qu'il occupait originellement dans le monde, de tendre à identifier sa vie à sa mission. Ainsi cette mission ne se réalise pas seulement *dans* sa vie, mais *par* sa vie : elle la marque de son empreinte, elle la consume tout entière. Bref, la mission apostolique officielle revendique l'existence entière de l'homme, et change la place qu'il occupait originellement dans le monde.

Dans leur destination ensuite : la mission apostolique officielle dépêche au loin l'envoyé; il part dans des régions, des dimensions de l'existence humaine, avec lesquelles il n'a rien à voir par lui-même, devant les « rois » et les « peuples étrangers ». Il faut livrer le message, fût-ce « à contretemps ». Un tel apostolat exige bien l'engagement de toute l'existence; il transcende pourtant, radicalement, la personne du messager; par son christianisme, à travers lui, celui-ci ne témoigne pas de « sa » religion, mais du Christ seul; il n'est pas le génie religieux qui laisse déborder son enthousiasme; il est le messager qui livre un message. Il ne témoigne pas du Christ à la place que lui assignerait son existence terrestre, à l'endroit où, *d'elle-même*, elle se déroulerait; il témoigne toujours et partout, là où il n'a rien à faire par lui-même, là où il est envoyé d'en haut, et non placé par sa propre existence. Aussi devra-t-il toujours accepter comme une rançon inévitable d'être pris pour un fanatique, un indiscret, se mêlant des « affaires privées » des autres, et de susciter ainsi des sentiments anticléricaux. Cette nouvelle situation ne se justifie que dans la foi. Sans doute, tout le monde comprend le besoin et le droit d'un chacun

de faire connaître et de communiquer ses idées. Une profession du christianisme qui se bornerait à user de ce droit surprendrait et choquerait peut-être l'incroyant par son *contenu*; le fait même de professer le christianisme ne l'étonnerait pas. Mais l'apostolat de l'envoyé officiel fait davantage. Il n'est pas seulement communicatif. Ce n'est point un apostolat qui naît du « coude-à-coude » humain antérieurement établi, qui se réalise « à sa place ». Il est au contraire agressif. C'est l'apostolat du prédicateur ambulant, de l'homme du porte à porte, qui doit encore aller plus avant (au sens spatial, mais surtout au sens *spirituel !*). Rien d'étonnant qu'un tel apostolat à son sommet, c'est-à-dire dans le sacerdoce, exige la grâce d'un sacrement propre.

Résumons-nous : il y a mission apostolique officielle, dès qu'il y a, dans un degré quelconque, exercice permanent des pouvoirs hiérarchiques (d'ordre ou de juridiction); cet exercice fonde une nouvelle existence : il supprime (au moins pour une bonne part) l'ancien point d'insertion de l'apôtre dans le monde, sa situation existentiale humaine et pré-chrétienne. Il détermine un état et une vocation qui absorberont sa vie, en créant pour lui un nouveau point d'insertion à la place que lui assigne sa mission comme telle.

Inversement et négativement : s'il n'y a pas mission apostolique officielle et s'il y a cependant apostolat authentique, c'est-à-dire influence légitime sur autrui en vue de son salut, nous avons affaire à l'apostolat du *laïc* (dont il reste encore à déterminer la nature positive).

V. CERTAINS « APOSTOLATS DE LAÏCS » NE SERAIENT-ILS PAS EN RÉALITÉ DES APOSTOLATS HIÉRARCHIQUES?

Il faut être prudent pour appliquer dans la *pratique* cette définition de l'apostolat hiérarchique, avec la notion négative d'apostolat des laïcs qui en résulte; elle ne fournit pas toujours, dans les cas-limites, toute la clarté désirable. Elle n'est pas dépourvue, cependant, d'importance pratique. L'Eglise, nous l'avons déjà dit, ne peut obliger personne à assumer un apostolat hiérarchique; il y faut le libre consentement de l'intéressé. Nous pouvons ajouter maintenant : si on faisait pression sur un laïc pour l'amener à accepter un apostolat entraînant sortie de sa place originelle dans le monde, si on lui en faisait un devoir au nom des « nécessités » de l'Eglise, cette manière d'agir serait parfaitement illégitime.

Ce n'est déjà plus une simple théorie. L'apostolat de la Légion de Marie, par exemple, est agressif, — d'une façon remarquable en elle-même —, d'une intensité telle qu'il devient presque une véritable « vocation ». Est-il encore, dans ces conditions, un apostolat de laïc proprement dit, c'est-à-dire, fait-il partie des devoirs qu'impose à tout chrétien son baptême et la charité surnaturelle? Ne serait-il pas déjà

aux frontières de l'apostolat hiérarchique? Est-il un apostolat du voisinage, celui qui laisse l'homme « à sa place » (comme celui du laïc), ou un apostolat qui conduit l'apôtre en dehors de la place qui était d'abord la sienne dans le monde (comme celui de la hiérarchie)?

Et encore : beaucoup de formes d'apostolat, que l'on est enclin à considérer comme apostolat des laïcs, sont en réalité, d'après nos principes, apostolat de la mission hiérarchique. On ne pourrait, par exemple, considérer comme apostolat de laïc la vie et l'action de Marie-Thérèse Ledochowska (1863-1922), fondatrice et directrice de la sodalité de Pierre Claver, et une des personnalités les plus marquantes du mouvement missionnaire moderne. Un « laïc », dont la profession consiste à administrer des finances ecclésiastiques et qui sait la valeur religieuse de son activité, est-il un « apôtre laïque »? Qu'en est-il d'un professeur « laïque », qui consacre la plus grande partie de son activité à enseigner dans un petit séminaire clérical?

De telles questions ne sont pas seulement des questions d'étiquette, oiseuses, sans lien avec la réalité. Elles sont essentielles pour décider du caractère obligatoire d'un apostolat, pour comprendre sa nature et sa portée spirituelle, la formation qu'il demande, les aptitudes qu'il suppose.

VI. L'APOSTOLAT HIÉRARCHIQUE ENTRAÎNE-T-IL TOUJOURS ORDINATION ET CÉLIBAT?

« Etre chargé d'un apostolat en vertu d'une mission officielle » ne signifie pas identiquement que l'on est « ordonné *et* voué au célibat ». Il faudrait une bonne fois comprendre qu'il s'agit de deux concepts distincts. Alors seulement pourrait être supprimé un sentiment instinctif qui produit souvent des effets déplorables dans la manière dont les clercs traitent le « laïc » employé dans le service ecclésiastique; sentiment qui fait penser qu'un laïc non ordonné, du seul fait qu'il n'est pas ordonné, ne peut être chargé d'un apostolat hiérarchique, avec une zone d'activité clairement délimitée par le droit, où il soit vraiment responsable; mais qu'il est inévitablement un simple employé, un manœuvre subalterne, qui, en vertu même du droit, doit laisser à l'« ecclésiastique » la part du lion.

En outre, le sentiment de la « sainteté » de *tous* les ministères qui font réellement partie de l'apostolat hiérarchique, pourrait lentement se réveiller; une question y trouverait aussi un regain d'actualité, celle de savoir si on ne pourrait pas toujours, comme dans l'ancienne Eglise, transmettre ces ministères par une ordination pour rendre visible cette sainteté.

Quand, à Berlin, un congrès sacerdotal soulevait récemment la question des diacres mariés, cette proposition ne tendait absolument pas à relâcher le célibat ecclésiastique. Il s'agit beaucoup plus d'une revalorisation du diaconat lui-même comme ministère hiérarchique. On pourrait lui attribuer à nouveau une zone

réelle de responsabilités et un champ de travail apostolique ce qui, en fait, n'existe plus. Et cette charge pourrait être transmise par une ordination. Dès que ce ministère devient permanent et autonome, dès qu'il n'est plus un simple « degré du sacerdoce », il n'a pas à être exercé nécessairement par un célibataire. Il demeurerait cependant un degré de l'apostolat hiérarchique, il ne serait pas un apostolat de laïc. Supposons que le droit établisse clairement et officiellement des degrés de l'apostolat hiérarchique, avec ou sans ordination, sans célibat, avec dignité et rang, comportant un champ d'activité placé sous responsabilité propre : on éviterait plus facilement de forcer le simple laïc à des prestations qui débordent les vraies exigences de *son* apostolat propre. Un arbre doit être planté à l'endroit convenable pour croître et prospérer. Beaucoup de tâches dans le champ apostolique de l'Eglise ne peuvent être accomplies au niveau de l'apostolat des laïcs; il faudrait dégager pour elles, au plan de l'apostolat hiérarchique, un nouveau champ, théologique, psychologique et juridique.

Dans la pratique, cela va de soi, les transitions sont indécises entre les deux apostolats. Il n'y a pas à s'en étonner; il n'est déjà pas facile, ordinairement, de faire le départ dans une vocation entre le but recherché et les heureux contre-coups qu'entraîne la réalisation de ce but, entre activité essentielle et occupation secondaire, entre provisoire et durable, changement spécifique et changement accidentel. Ainsi, il peut arriver que dans une situation déterminée un apostolat de laïc soit beaucoup plus intensif et prégnant dans son *effet final* qu'un apostolat hiérarchique. L'apostolat hiérarchique concret peut paraître se cantonner dans l'administration de ce qui existe, se soucier seulement du fonctionnement d'une machine bien montée; l'apostolat du laïc, au contraire (surtout sous les impulsions charismatiques), donnera une impression de conquête agressive, de découverte, d'élan missionnaire originel.

Mais cela ne change rien à l'essentiel : l'apostolat hiérarchique est constitué par la mission qui *déplace* l'apôtre et crée le ministère. L'apostolat des laïcs, s'il conserve les traits qui le différencient de l'apostolat hiérarchique, est l'apostolat de l'homme à la place qu'il a reçue originellement dans le monde. La suite le fera mieux voir.

Corollaire sur les organismes directeurs de l'Action catholique.

Insistons encore sur cette conclusion générale : l'activité des secrétariats d'Action catholique, qui constitue plus ou moins la fonction principale des militants qui y travaillent, n'est pas un apostolat de laïc. C'est une forme concrète de l'apostolat hiérarchique, organisée pour stimuler l'apostolat des laïcs. Ce n'est pas la même chose. La présence de gens non ordonnés et mariés dans cet organisme hiérarchique ne suffit pas à le transformer en apostolat de laïc. Cela ne change rien au caractère hiérarchique de cet organe directeur. S'il comporte des gens mariés, cela tient au manque de prêtres; cela vient aussi du fait que les hommes les plus qualifiés pour remplir certaines tâches de l'apostolat hiérarchique doivent actuellement venir du laïcat. Et ils ne peuvent aborder ces besognes qu'à l'âge mûr, où ils sont

déjà mariés. Cette situation se prolongera chez nous aussi longtemps que le clergé continuera à former sociologiquement une sorte de caste et aura de la peine, de ce fait, à établir le contact avec certaines sphères et certains milieux. D'autre part, puisque l'Action catholique est essentiellement une organisation qui lance l'action des laïcs catholiques, la proportion de prêtres et de non-prêtres dans ses comités directeurs est une simple question d'opportunité, pas une question de principe. Ni les uns ni les autres ne sont en ce cas des laïcs. Autre conséquence : il n'y a pas de raison pour que les non-prêtres dans l'Action catholique soient nécessairement inférieurs en rang aux prêtres (*de iure* ou *de facto*). On aimerait avoir aujourd'hui encore des hommes pour jouer un peu le rôle qui fut autrefois celui de chrétiens comme par exemple Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Didyme l'Aveugle, Catherine de Sienne, Karl Löwenstein, M.-Th. Ledochowska, etc.

III. L'APOSTOLAT DES LAICS

1. « L'ACTION DES CATHOLIQUES » EST L'APOSTOLAT PROPRE DES LAÏCS

Une conclusion déjà se dégage de ce qui précède : l'apostolat propre des laïcs est ce que l'on nomme volontiers aujourd'hui action des catholiques, par opposition à « Action catholique ». Les explications données plus haut sur la notion de laïc et sur la mission apostolique officielle permettent une première esquisse de ce qu'est l'apostolat des laïcs.

C'est l'obligation qu'a tout chrétien baptisé d'avoir soin du salut d'autrui ; cette obligation naît de l'amour surnaturel du prochain, elle est rendue possible par lui ; elle lie le chrétien à la place qu'il occupe et conserve dans le monde, sans le faire participer au ministère hiérarchique et à son apostolat propre. Ce n'est pas l'apostolat du ministère, envoyant l'apôtre dans le cadre nouveau où se situe sa vocation ; c'est l'apostolat de la charité, dans la situation « mondaine » qui appartient à l'essence du laïc. Le baptême et la confirmation donnent à tout chrétien, sans autre mandat, le droit et le devoir de rendre témoignage de sa foi et d'avoir soin du salut de son prochain.

Par cet apostolat, il peut se faire que le laïc contribue de fait plus que la hiérarchie à la propagation et à l'enseignement de la foi, à l'éducation morale. C'était le cas, par exemple, dans l'ancienne Eglise ou bien en des temps moins scolarisés que le nôtre. Mais dans cette activité apostolique, il témoigne de *sa* foi (en elle, naturellement, du Christ lui-même !) ; il porte ce témoignage en se défendant, quand il est menacé dans son existence chrétienne, mais aussi tout simplement en accomplissant ce qui est nécessaire, imposé, inévitable, dans sa vie de famille, ses relations d'amitié, de voisinage, la vie publique, sa profession, bref dans son existence « mondaine ». Cette

activité est un témoignage par elle-même, car le laïc chrétien doit évidemment dans toutes ces situations « se donner » pour ce qu'il est : un chrétien.

L'apostolat du laïc trouve donc son fondement immédiat dans son être propre de chrétien. Ce qui détermine l'extension et le mode de cet apostolat, ce n'est pas une mission particulière reçue d'en haut, mais une mission reçue d'en bas, c'est-à-dire exprimée par sa situation dans le monde. Le tracé de son influence chrétienne est le tracé même de ses relations dans le monde; elle n'a pas à être constituée par une mission et un mandat nouveaux. Le laïc n'est pas déplacé (spatialement ou spirituellement), au contraire, il agit à sa place. Il est missionnaire en menant une vie chrétienne exemplaire. Cette vie, étant un exemple dynamique et efficace, comprend naturellement la parole, le témoignage, les encouragements à porter, les avertissements à donner. Mais ce qui légitime et fonde tout cela, c'est la communauté de vie, dans un même milieu d'existence spatial et spirituel, qui lie par avance le laïc et ceux dont il est l'apôtre.

II. ORIGINE DU CARACTÈRE OBLIGATOIRE DE CET APOSTOLAT

L'apostolat du laïc ainsi compris est obligatoire pour le chrétien. Il découle de son être même. Il découle aussi de la charité surnaturelle qui impose le devoir de traiter autrui comme son prochain tant pour les affaires de ce monde que pour celle du salut, et dont la force donne de pouvoir le faire. Cet amour du prochain englobe bien tous les hommes, en ce sens qu'il n'exclut personne d'avance et par principe; cependant comme il ne reste pas dans l'abstrait et l'idéal, parce qu'il est une vertu réaliste, chrétienne, il a une pente naturelle : il va d'abord au prochain immédiat, à la famille, etc.; il a ses préférences pour ceux qui appartiennent à la même famille de la foi; bref, dans sa force de rayonnement, il peut rester lié à son point d'attache; il n'a pas à l'abandonner pour partir ailleurs. C'est sa limite, mais aussi sa force. Il est l'apostolat dans le milieu concret et familier, de cœur à cœur, dans la réalité de la vie terrestre, dans la vie quotidienne, non dans des théories abstraites; il présente des exemples en acte, non des principes généraux; il fait la preuve de la puissance de la grâce dans la banalité du quotidien.

III. NATURE DE CET APOSTOLAT

Aussi cet apostolat s'exerce-t-il essentiellement par l'accomplissement exemplaire du devoir chrétien propre au laïc : comme membre de l'Eglise faire de ce monde, qui cependant restera le monde, le matériau de l'existence chrétienne, le racheter, le sanctifier. En d'autres termes : sciences, art, médecine, politique, économie, travail, mariage, etc., c'est-à-dire toutes les dimensions de l'existence hu-

maine sont, sans préjudice de leur relative autonomie, autant de questions ouvertes dans l'ordre concret du salut ou du péché. La réponse, seul le chrétien peut la donner dans la grâce de Dieu. S'il répond en apportant à l'accomplissement de ses tâches d'homme patience, liberté intérieure, sincérité, endurance, sérieux, etc., *alors* et ainsi il exerce son apostolat de laïc.

IV. TÂCHES DE CET APOSTOLAT

L'apostolat propre du laïc est donc d'abord l'accomplissement de la vie chrétienne dans une situation donnée, pour autant que cet accomplissement contribue au salut du prochain, salut dont tout chrétien doit se reconnaître responsable. Aussi cet apostolat s'exerce-t-il dans toutes les situations qui constituent le point d'insertion du laïc dans le monde. Et d'abord dans le *mariage,* avec la paternité et la maternité, et dans la *vie publique*; deux dimensions de l'existence chrétienne qui sont consacrées par les sacrements de mariage et de confirmation. Viennent s'y ajouter les tâches et les possibilités offertes par le voisinage, la communauté de profession, la nationalité, le droit de cité, la participation à une communauté spirituelle dans l'ordre scientifique ou artistique.

Sur tous ces plans, dans toutes ces tâches de l'existence humaine et en même temps chrétienne l'apostolat propre du laïc, soulignons-le encore une fois, ne consiste pas directement à recruter, faire de la propagande, conseiller, convertir, avertir, exhorter, etc. Ce sont là autant de traits distinctifs de l'apostolat hiérarchique. Le laïc réalise son propre apostolat, quand il mène sur tous ces plans une vie chrétienne exemplaire qui agit comme un exemple dynamique et efficace. Cela ne signifie évidemment pas : le chrétien doit se taire, il ne peut parler de sa vie chrétienne, il doit pousser jusqu'au scrupule la discrétion. Non : tout *homme* peut avoir l'occasion de faire connaître les ressources intimes de son cœur et de sa vie, et parfois il en a le devoir. Il aura aussi à donner fraternellement son avis, voire à instruire. Il arrive à chacun d'intervenir au nom de sa responsabilité de père, de mère, de professeur, de maître ou d'aîné. En des cas pareils, le chrétien peut et doit faire entendre une parole chrétienne. Mais son devoir d'apôtre ne s'étend pas plus loin.

Il n'est pas à craindre de trop rétrécir ainsi l'activité de l'apôtre laïque. Même délimité de la sorte, le champ qui lui est ouvert reste infiniment large. On ne lui enlève ni son but, ni son objet; on lui interdit seulement une *façon d'agir* qui ne lui convient pas. Si les laïcs occupaient entièrement le champ apostolique apparemment restreint qui leur est ainsi attribué, en un demi-siècle le monde serait chrétien.

Naturellement cette théorie ne signifie pas non plus que le laïc

chrétien ait le droit d'être apôtre seulement dans les sphères « privées ». Puisque chaque chrétien est un *homme*, possédant un point d'insertion originel dans le monde, il se trouve inévitablement engagé dans la vie publique, avec plus ou moins d'intensité il est vrai. Il a donc là aussi un devoir apostolique. Il l'accomplira en se montrant tel qu'il est, un chrétien, à la place même qu'il occupe dans la vie publique comme *homme* (citoyen, savant, artiste, etc.). Mais il n'aura pas, en plus de ce but missionnaire premier, à se créer de toutes pièces, par ses recherches et par ses efforts, une autre situation dans la vie publique, pour mieux exercer son apostolat. Non qu'il n'en ait le droit, s'il le veut. Mais s'il le veut et le fait, c'est par une décision libre, digne de tout éloge, ce n'est pas un devoir apostolique qui oblige tout baptisé. Son action alors, à la considérer dans une perspective théologique exacte, n'est pas un apostolat de laïc, mais une part de l'apostolat hiérarchique, assumée avec le consentement exprès ou tacite de la hiérarchie; cette prise en charge peut se faire « per modum actus » (un peu comme une « gestion d'affaire sans mandat »), ou « per modum habitus »; dans ce dernier cas, il s'agit d'une vocation, d'une fonction principale, et alors la personne en question a beau n'être pas ordonnée, elle n'est plus laïque.

V. ÉDUCATION À L'APOSTOLAT DES LAÏCS

Si l'on ne comprend pas bien ces principes, il est impossible d'établir clairement le but auquel doit tendre l'éducation apostolique du laïc. Mais ces principes une fois bien saisis, on comprend immédiatement qu'une éducation à l'apostolat des laïcs, qui n'irait pas de pair avec une éducation à une vie chrétienne intérieure, sainte, est d'avance dépourvue de sens. Le dressage peut inculquer à un milicien de l'Armée du salut l'impudence qui lui convient. Mais cette méthode n'est pas catholique. Elle n'est pas une école d'apostolat *des laïcs*. A mettre les choses au mieux, elle pourrait parvenir à former un fonctionnaire subalterne de l'apostolat hiérarchique. Le détenteur d'un apostolat hiérarchique, ordonné ou non, pourrait se passer d'une vie chrétienne personnellement vécue plus facilement qu'un apôtre laïque, car il possède ce qui agit sans sainteté personnelle : les pouvoirs sacramentels ou juridictionnels. Mais un laïc doit être apôtre précisément *par* sa vie chrétienne, c'est elle qui porte du christianisme un témoignage conquérant; l'action et la parole interviennent seulement dans la mesure où elles font partie de ce que doit faire le chrétien pour vivre en homme.

En d'autres termes : l'éducation à l'apostolat des laïcs est une éducation à l'action des catholiques, non une éducation à l'Action catholique; et l'éducation à l'action des catholiques est une formation à un christianisme authentique et plénier, qui est nécessairement dynami-

que. Les associations religieuses laïques à direction ecclésiastique auraient intérêt à bien y réfléchir.

Il existe naturellement aussi une « éducation à l'Action catholique » ; son but est d'amener des laïcs à accepter une participation à l'apostolat hiérarchique du clergé, participation par laquelle le laïc cesse d'être laïc, si elle devient l'équivalent d'une profession, si elle change son point d'attache dans le monde.

On ne conteste pas qu'un laïc puisse, dans une mesure réduite ou « per modum actus », participer à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise, sans cesser par là d'être laïc. La situation alors serait analogue à celle d'un laïc qui, une fois en passant, remplace le sous-diacre à la grand-messe. Habituellement et par principe, ce n'est pas là le rôle d'un laïc ; il le remplit pourtant, *hic et nunc*, et même, en cas de nécessité, on peut l'y inviter et le lui demander.

Ce que nous avons dit n'interdit pas le moins du monde à l'Action catholique d'amener des laïcs à aider le curé, lui signaler les malades et les mourants, etc. Ces activités ne sont pas seulement bonnes et utiles, elles ne constituent pas seulement un apostolat digne de toute louange et accompli souvent de manière admirable. Elles complètent heureusement, même d'un point de vue humain, la vie du laïc chrétien : il arrive très souvent aujourd'hui, en effet, que le laïc ne trouve pas matière à « remplir » sa vie dans sa profession (avec toutes les obligations d'apostolat qui s'y rattachent).

VI. TÂCHES DU LAÏC À L'INTÉRIEUR DE L'ÉGLISE

Les tâches du laïc, et, si l'on veut, son apostolat, comprennent aussi ce qu'il doit faire comme membre de l'Eglise à l'intérieur même de l'Eglise : il paie ses contributions ecclésiastiques, et soutient ainsi l'apostolat hiérarchique ; il participe au service divin, et apporte ainsi sa part à l'« édification [6] » mutuelle de tous les membres dans l'Esprit ; car ici encore les laïcs ne se contentent pas de recevoir passivement une grâce de vérité, d'amour et de force transmise exclusivement par le clergé. Il est parrain, membre du conseil d'Eglise, etc.

VII. LES CHARISMES

Le laïc peut recevoir les charismes au sens strict. L'Esprit Saint les communique toujours à son Eglise. Mais l'essentiel a déjà été dit à ce sujet. Inutile de nous étendre davantage sur cette forme possible d'un apostolat des laïcs.

VIII. ORGANISATIONS PROPREMENT ECCLÉSIASTIQUES ET ORGANISATIONS TEMPORELLES CHRÉTIENNES

On aboutit ainsi à répartir les organisations ecclésiastiques (au sens le plus large) de laïcs en deux groupes bien distincts d'après leur

6. Cfr H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Cologne, 1953.

formation, l'origine de leur autorité, l'influence de la hiérarchie sur elle.

A. Il y a des *organisations ecclésiastiques au sens propre et strict.* Créées par la hiérarchie, elles ont pour but la réalisation des tâches apostoliques qui lui sont propres. A cet effet, la hiérarchie invite les laïcs à se mettre à sa disposition sur la base du libre consentement. Ils pourront ou bien s'ouvrir à l'activité sanctifiante de l'Eglise plus largement que ne l'exige la loi commune, ou bien être prêts à collaborer à l'apostolat de la hiérarchie, ou bien faire les deux à la fois. Dans ces organismes proprement ecclésiastiques de collaboration aux tâches propres de la hiérarchie, deux hypothèses sont à distinguer : *ou bien* les laïcs y trouvent leur fonction principale et ils cessent alors d'être laïcs, comme on l'a déjà souligné plusieurs fois ; *ou bien* ils y consacrent seulement une part limitée de leur temps et de leurs forces : ils ne cessent pas alors d'être laïcs. Selon le cas, il s'agira d'une organisation de laïcs au sens plein ou non. Quand cette collaboration constitue une fonction principale, une vocation, un état, elle peut entraîner une participation expresse ou tacite aux pouvoirs hiérarchiques, ou ne pas avoir cette conséquence. Dans le premier cas, nous aurions en réalité un corps de chargés d'office dans l'Eglise, n'ayant de laïque que l'apparence, dans le second, un corps d'employés ecclésiastiques subalternes.

Puisque toutes ces organisations proprement *ecclésiastiques* s'occupent de l'« objet » (sanctification personnelle) ou groupent les « sujets » (collaborateurs dans l'apostolat) de l'activité proprement hiérarchique, elles ont leur origine, de droit, par nature, dans l'initiative immédiate de la hiérarchie. Elles sont fondées par l'Eglise. Leur activité — la nature de ces organisations l'exige — dépend de l'influence immédiate et positive de la hiérarchie, de sa direction, de ses ordres. Elles ont nécessairement à leur tête, *de iure,* une direction spirituelle, un pouvoir autorisé. Elles font ce que l'Eglise hiérarchique leur dit de faire ; en retour, ce qu'elles font est une manifestation de l'Eglise comme telle, une part de la vie de l'Eglise *comme telle,* c'est-à-dire la présence dans le monde, non seulement du christianisme vécu par les membres de l'Eglise, mais de l'Eglise même. Ces organisations ecclésiastiques en un sens strict comprennent par exemple les tiers-ordres, les Congrégations mariales, les Confréries (dans un sens strict, spécifiquement religieux), les associations pour le soutien des Missions, etc. Elles ont beau pousser leurs membres à exercer leur apostolat de laïc, elles ne constituent pas elles-mêmes, comme telles, un apostolat des laïcs ; elles sont des formes particulières d'organisation de l'apostolat hiérarchique, qui cherche par là à exercer ses fonctions à l'égard des laïcs (en les formant à un christianisme personnel et apostolique), ou à trouver une aide auprès des laïcs pour une de ses tâches apostoliques propres.

B. Il y a des organisations de laïcs comme tels ; elles ont pour but de promouvoir leur vie chrétienne de laïcs. Que l'on pense aux associations estudiantines, aux fédérations nationales des groupements de jeunes, aux unions d'Universitaires, etc. De telles organisations ont un double signe distinctif : d'une part, leur but premier et immédiat n'est pas le religieux comme tel [7] ; il est d'ordre profane, civil, temporel, culturel, humain, ou du nom que l'on voudra pourvu qu'il exprime qu'il ne s'agit pas du religieux proprement dit. D'autre part, elles voient dans ce « temporel » une tâche chrétienne, où se joue, en fin de compte, le salut éternel ; cette tâche est un commandement de Dieu, une mission qu'Il leur confie ; l'expression concrète et précise d'une telle mission ne peut être déterminée par la hiérarchie à partir des *seuls* principes généraux confiés à son enseignement et à sa garde [8]. Ici, par conséquent, dans le domaine du temporel, le laïc a une responsabilité chrétienne, dans l'exercice de laquelle il jouit d'une véritable autonomie ; et c'est lui qui dirige ces organisations. Le prêtre ne peut y jouer qu'un rôle d'« assistant », de « conseiller » ; il pourra aussi, le cas échéant, y remplir une fonction proprement pastorale, en faisant de ce groupement le cadre sociologique de son apostolat sacerdotal.

Dans la *pratique,* on s'en doute, les frontières pourront être indécises entre organisations proprement ecclésiastiques et organisations temporelles chrétiennes et catholiques. Il peut arriver que la même organisation, pour le sociologue et le théologien, réalise le premier et le deuxième type, parce qu'en fait elle recherche simultanément deux buts différents. Mais il ne faut pas oublier que ces deux types d'organisations s'inspirent de principes différents, entraînant des conséquences différentes.

IX. CONSÉQUENCES POUR L'ACTION CATHOLIQUE

Nous mettrons encore en lumière les thèses précédentes, en indiquant les conséquences qui en découlent pour l'Action catholique. L'Action catholique est :

A. l'organisation qui se propose de *former* et d'*instruire* les chrétiens pour leur devoir apostolique dans le monde, le mariage, la profession, la vie publique de la commune et de l'Etat, le domaine culturel. Les laïcs sont l'objet de cette formation, le clergé et les laïcs qui l'assistent dans cette tâche qui est *la sienne* sont les sujets chargés de la mener à bien.

---

7. Il faut tenir en effet qu'une association religieuse dans laquelle le religieux (prière, service divin, formation religieuse, réalisation des conseils évangéliques, etc.) est le but principal immédiat, ne peut être chez les catholiques qu'une association ecclésiastique au sens propre et strict. Car une telle association se légitime seulement comme fonction de toute l'Eglise, considérée dans sa dimension visible et hiérarchique.

8. Cfr K. Rahner, S. J., *Schriften zur Theologie,* Benziger, 1955, vol. II, p. 227-246 : *Über die Frage einer formalen Existentialethik* et p. 299-338 : *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip.*

B. une organisation qui se propose la sauvegarde des droits de l'Eglise dans la vie publique. A une époque de démocratie, où les masses jouent un rôle déterminant, une telle organisation est pratiquement indispensable.

C. une organisation *de* laïcs (pas simplement *des* laïcs), qui a pour but d'aider le clergé dans *sa* tâche apostolique, et ceci dans la mesure où le laïc peut le faire sans cesser d'être laïc. Cette aide peut, entre autres, consister à travailler dans un groupe de militants d'élite, dans un cercle de responsables, à réaliser les deux premiers buts ci-dessus mentionnés.

La nature même de ces deux premiers buts veut que l'Action catholique cherche à atteindre, pour les réaliser, le plus grand nombre possible de catholiques. La troisième tâche mentionnée n'est ni une obligation qui s'impose à tout bon chrétien, ni un service que l'on puisse ou doive attendre de chaque chrétien.

Pour la première tâche, c'est-à-dire pour former les laïcs à leur mission dans le monde, il est clair qu'elle relève aussi des organisations chrétiennes particulières (congrégations, associations professionnelles chrétiennes). Dès lors, en cette matière, l'Action catholique doit-elle s'en tenir à une double fonction : *pour une part,* elle jouera un rôle subsidiaire : elle cherchera à atteindre et à former à leur mission chrétienne dans le monde ceux qui, pour une raison ou une autre, n'appartiendraient pas à une autre organisation chrétienne ; *pour une autre part,* elle sera seulement un organisme supérieur de coordination des autres organisations qui se proposent ce même premier but.

Pratiquement, pour réaliser le deuxième but, la sauvegarde des droits de l'Eglise dans la vie publique, l'Action catholique devra être un organisme supérieur de coordination et d'harmonisation d'un grand nombre d'autres groupements ; ce sera le moyen le plus sûr d'éviter une bureaucratie superflue et d'atteindre le plus grand nombre possible de catholiques. Impossible autrement, pour la défense des droits de l'Eglise, de susciter par exemple, un « referendum populaire », une pétition de masse, une grève scolaire, etc.

Quand il s'agit de ses deux premiers buts, l'Action catholique ne peut absolument pas refuser d'être un organisme supérieur de coordination. Par là, naturellement, on ne préjuge rien des statuts qui pourraient régler au mieux les rapports entre cet organisme supérieur de coordination et les associations particulières, congrégations, etc. « Organisme supérieur de coordination » signifie seulement en ce cas : à l'Action catholique appartiennent des groupes qui conservent leur autonomie ; ils ne sont pas de simples fonctions subalternes, de simples ramifications d'une organisation fondée d'en haut appelée « Action catholique ». Une telle manière de voir, serait une atteinte aux droits historiques de ces groupes (qui existaient avant

l'Action catholique comme organisation), une atteinte au principe de subsidiarité, qui vaut aussi dans l'Eglise, une atteinte contre le droit de libre association. Pareil étatisme d'Eglise ferait s'enliser inévitablement la vie de l'Eglise, aussi clairs et rationnels que puissent d'abord paraître ses projets.

X. ACTION CATHOLIQUE ET ACTION DES CATHOLIQUES

Une conclusion se dégage de cet exposé : l'Action catholique comme telle ne peut pas être l'organisation de l'apostolat des laïcs comme tels. L'Action catholique et l'action des catholiques ne coïncident pas. Elles ne coïncident pas, parce que ce que l'on appelle concrètement Action catholique [9] ne peut pas pénétrer là où s'exerce l'apostolat des laïcs : dans la famille, la profession, et l'activité concrètes.

L'Action catholique peut éduquer et former pour cette vie chrétienne à mener dans la situation temporelle (où se réalise une tâche et une responsabilité apostolique, missionnaire). Mais elle est incapable de prendre en charge elle-même cette vie. Celle-ci, en effet, échappe pour une part à toute organisation, dans le cas par exemple de la tâche du père dans sa famille. Pour une autre part, elle se laisse organiser : c'est le cas, par exemple, de la conduite selon des principes chrétiens, d'une exploitation industrielle concrète ; les laïcs peuvent échanger leurs vues, s'aider réciproquement pour coordonner leur tâche, qui est une tâche de laïc, mais aussi de chrétien. Mais la nature même de telles organisations veut qu'elles naissent d'une initiative d'en bas, à partir d'une situation dans le monde ; elles dépendent de la décision inaliénable des laïcs eux-mêmes ; de ces organisations comme telles, l'Eglise ne peut prendre la responsabilité, comme elle le fait pour ce que l'on appelle Action catholique.

Aussi ces organisations de l'apostolat propre des laïcs ne peuvent-elles être à proprement parler une part de l'Action catholique, au sens strict, dans la mesure où elle est plus qu'un organisme supérieur de coordination, qui ne se mêle pas des « affaires intérieures » de ses sous-organisations, donc n'en est pas responsable.

IV. L'IMPORTANCE DE L'APOSTOLAT DES LAICS

Inutile de développer longuement l'importance de l'apostolat des laïcs au sens où nous l'avons compris. Contentons-nous de deux remarques, l'une positive, l'autre négative.

9. Pour autant qu'elle n'est pas un organisme supérieur de coordination. Dans le cas où elle réaliserait ce dernier idéal, on pourrait dire à son propos ce que l'on doit affirmer de chacun des groupements qui en feraient partie. Si l'un de ces groupes (par exemple, une organisation estudiantine, un organisme professionnel, une équipe chrétienne dans une entreprise) exerce réellement un apostolat des laïcs, une action des catholiques, on peut évidemment attribuer à l'organisme supérieur dénommé « Action catholique » un apostolat des laïcs dans la mesure où l'œuvre coordonnée dépend de lui.

1) Après le moyen âge et à l'époque actuelle où un nouvel âge du monde commence à naître des temps modernes révolus, la mission de l'Eglise se heurte avant tout à la difficulté suivante : les secteurs non religieux de l'existence humaine présentent, à la différence du passé, une densité, une plénitude, une complexité, une puissance d'absorption prodigieuses. Demandons-nous seulement, en considérant la situation dans son ensemble : qu'est-ce qui pouvait intéresser et absorber spirituellement l'homme d'autrefois, une fois satisfaits les besoins vitaux immédiats? La réponse est claire : un seul sujet en tout et pour tout : cette question vitale qu'est le « religieux ». Car en dehors de lui, il n'y avait rien. Et ce qui pouvait exister d'autre, était lui-même (comme l'art et la science) un moment du « religieux ».

Si nous posons la même question pour l'homme d'aujourd'hui, force nous est de répondre : en dehors du religieux, une foule de centres d'intérêt le sollicitent, presque à l'infini. Ces nouvelles réalisations de l'existence humaine (science profane, art, technique, état, économie très compliquée, etc.) appellent des attitudes nouvelles : l'homme doit inventer de nouveaux moyens pour les maîtriser; le chrétien doit leur porter par sa vie la réponse inédite qui décidera de leur sens; il ne faut pas en effet qu'elles ensevelissent et étouffent les valeurs religieuses et chrétiennes. Seul le laïc en sera finalement capable, non le prêtre; celui-ci n'a plus, en effet, comme le laïc, une relation originelle, entière, à ces dimensions de l'existence humaine; sa vocation l'en a privé; et sans une telle relation, impossible de dominer toutes les possibilités humaines dont il est question ici.

Or cette mission et cette capacité qu'il est seul à avoir, le laïc les trouve justement dans ce que nous avons essayé de définir comme son propre apostolat. Et la situation nouvelle qui est la nôtre aujourd'hui donne à l'apostolat des laïcs une portée toute nouvelle, sans commune mesure avec le passé. Aujourd'hui, pour la première fois, existe un « monde » en un sens historiquement tout neuf, le monde que l'homme lui-même a fait à partir de la nature; aussi le laïc est-il finalement le seul à pouvoir christianiser ce monde qu'il a fait.

La tâche du prêtre n'en est pas moins urgente, irremplaçable et sainte. Le sacerdoce tient en mains le sacré, il administre les sources de ce que le laïc doit introduire dans son monde. Il a une tâche, toujours à reprendre : rendre les hommes chrétiens, pour qu'ils remplissent leur mission chrétienne dans le monde. Le prêtre et le religieux auront toujours à témoigner visiblement dans le monde, par leur célibat et la pratique des autres conseils évangéliques, de la situation du chrétien, qui est dans le monde, sans être du monde; ils auront toujours à témoigner que toute fidélité à la terre et à l'homme ne prend valeur d'éternité qu'au moment où elle est pénétrée et transformée par la grâce qui vient d'au delà du monde. Laïc et prêtre ne sont pas en concurrence dans la tâche apostolique et missionnaire.

Leurs places ne sont pas interchangeables. Mais l'importance de l'apostolat des laïcs devient nouvelle, irremplaçable, dans la mesure où chaque homme vit dans son propre monde, et non plus dans celui que Dieu seul a fait.

2) Tout ce qui n'est pas apostolat de laïc en ce sens, donc toute Action catholique, peut avoir et aura malgré tout une grande importance. Mais il faut bien voir que cette importance vient des services rendus à l'action des laïcs catholiques, que l'Action catholique doit éveiller, éduquer, coordonner. Pratiquement, l'Action catholique, prise dans son ensemble, n'aura d'efficacité que par l'action des catholiques.

D'où la conclusion : toute organisation, tout appareil, qui sont superflus de ce point de vue, sont réellement superflus ; ils sont même dommageables, parce qu'ils appliquent les forces des prêtres et des laïcs à une mauvaise place. En bref : l'Action catholique sera importante exactement dans la mesure où sera importante l'action des catholiques.

REMARQUES FINALES

S'il est permis de revenir en terminant sur quelques points importants, rencontrés au cours de ces réflexions, et qui peut-être n'ont pas été immédiatement évidents pour tous, j'insisterai volontiers sur deux aspects :

1) il faudrait réfléchir sérieusement — lentement, mais fermement — à la possibilité et à la manière d'établir un droit des laïcs (du moins diocésain et particulier). D'abord pour les laïcs qui trouvent leur fonction principale dans les organismes directeurs de l'Action catholique. Je ne suis là inspiré par personne, et fais peut-être de la théorie en chambre. Mais, me semble-t-il, si l'on veut rencontrer de manière durable dans ces organismes directeurs d'authentiques personnalités, des hommes d'initiative et d'idées, il faut placer sous leur responsabilité propre une zone d'activité, avec des droits correspondants, où ils jouiront d'une véritable autonomie. Si on n'en veut pas, qu'on revienne alors aux anciennes méthodes, qui n'admettaient dans l'apostolat hiérarchique que des prêtres, des gouvernantes et des sacristains (et peut-être quelques religieux comme auxiliaires).

Quand il est question d'élaborer un droit des laïcs, il ne s'agit pas *d'abord,* et peut-être pour longtemps, de projets de loi avec une foule de paragraphes ; on veut avant tout dire ceci : si l'on confie une charge à quelqu'un, qu'il puisse *lui-même* la remplir. Il faut savoir qui est vraiment compétent et en quoi. L'instance supérieure ne doit pas intervenir dès qu'elle diffère un tant soit peu d'opinion. Normalement, sa responsabilité et son action consistent à mettre l'homme qu'il faut à la place qu'il faut, et à lui laisser ensuite la liberté d'action.

Toute autre manière de faire serait dans l'Eglise symptôme de contamination par un esprit temporel totalitaire.

Si cette attitude du cœur et de l'esprit règle les rapports des prêtres, des évêques et des laïcs dans l'apostolat hiérarchique, et les pénètre toujours plus profondément, il sera peut-être possible de formuler peu à peu un *droit* plus précis ; les situations pourront alors devenir nettes, là où l'insuffisance humaine empêcherait de trouver la solution juste au moyen de simples improvisations. Cela vaut aussi, *mutatis mutandis,* pour le droit des laïcs dont la participation à l'apostolat hiérarchique dans l'Action catholique n'est pas la fonction principale, la « vocation », et qui restent simples laïcs. Leur apostolat propre et essentiel dans le monde ne se laisse pas enfermer dans des formules juridiques. Mais ils ont ou pourraient avoir des fonctions dans l'Eglise, envers l'Eglise, qui ne constituent ni une vocation, ni un ministère, ni un changement de situation dans le monde, qui de ce fait ne sont pas interdites à un laïc. Nous souhaitons tous que le laïc apporte plus d'intérêt dans maints problèmes d'Eglise. Il le fera, quand il sentira que pour s'intéresser et collaborer, il n'est pas obligé d'attendre le bon plaisir du clergé, et qu'il n'a pas à se figer dans une passivité muette et respectueuse, quand le même clergé trouve cela plus commode.

Naturellement, la prudence, en même temps que la fermeté, que nous demandions d'apporter dans l'établissement du droit des dirigeants d'Action catholique, sont encore plus nécessaires ici.

Un exemple seulement : des laïcs consciencieux, ayant le sens de leur responsabilité et qui sont rédacteurs d'une revue, ne devraient pas être obligés de se demander anxieusement, comme il arrive parfois, si la moindre opinion de leur revue plaît ou non en haut-lieu. On aimerait que l'un ou l'autre article de fond paru dans la revue « Wort und Wahrheit » ces dernières années soit considéré avec calme et objectivité, au lieu d'être traité comme un papier écrit pour se rendre important et intéressant.

2) N'imposons pas aux laïcs un apostolat qui n'est pas fait pour eux existentiellement, et auquel en général ils ne sont pas appelés. Assumer de telles responsabilités peut paraître héroïque et fécond — un temps, ensuite s'enlise l'entreprise. Prenons un chemin plus long, mais plus efficace : apprenons aux laïcs à être chrétiens à la place qui est la leur ou devrait être la leur : dans le monde. C'est là qu'ils ont à témoigner du Christ par leur vie. S'ils portent ce témoignage, ils sont des apôtres laïcs.

Innsbruck. Karl RAHNER, S. J.

Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain

Un des fruits — et non des moindres — de tout débat oecuménique est, sans doute, pour chaque confession qui s'y engage loyalement, de reviser les thèses de sa théologie traditionnelle. Consciemment ou non, nous apportons dans nos discussions, avec la foi que nous professons, une « intelligence » de la foi, largement tributaire de nos positions confessionnelles. La perle évangélique qu'est la Bonne nouvelle y est sertie dans l'anneau rigide de nos synthèses dogmatiques et nous avons parfois tant de peine à en faire saisir aux autres l'éclat parce que nous ne la concevons plus sans le système rationnel où elle s'enchâsse dans notre témoignage.

Or, c'est ici qu'intervient le dialogue interconfessionnel qui nous force à repenser notre « Thematik », comme disent les Allemands, notre façon d'aborder et de poser les problèmes ; l'opposition brutale de nos « témoignages » confessionnels nous oblige à discerner autour du donné révélé, que nous prétendons défendre, la zone protectrice des positions théologiques, où nous cherchons à l'enclore : si la foi qui nous anime tous est vraiment l'œuvre du Saint-Esprit — et nous ne pouvons en récuser à priori l'hypothèse — elle ne peut manquer de nous aider à retrouver, au delà des retranchements commodes de nos « theologoumena », le sens vrai de la Révélation du Christ, à laquelle tous les chrétiens sont appelés à souscrire.

Il y a, à cet égard, dans la pensée protestante, une remise en question des positions premières de la Réforme en un domaine capital, puisqu'il est antérieur aux autres divergences dogmatiques et les commande en quelque sorte : celui des sources de la foi. Le « Sola Scriptura » de Luther est fréquemment cité à la barre et se révèle insuffisant à fonder, à lui seul, la foi chrétienne des réformés ; cette découverte, qui s'impose de jour en jour avec plus de netteté, est due sans doute, pour une part, aux apories de l'exégèse scientifique et à ses interprétations contradictoires sur les points les plus essentiels du kérygme — qu'on songe au débat engagé autour de la démythologisation de Bultmann [1] ; elle est due également aux exigences pastorales de la prédication, comme nous le montrerons plus bas. Mais aurions-nous tort d'y voir l'influence heureuse du dialogue avec le catholicisme, puisqu'elle s'accompagne d'une prise en considération de la

1. Voir à ce sujet le livre du P. Malevez, *Le message chrétien et le mythe*, Coll. Museum Lessianum, sect. théol., n° 51, Bruxelles, 1954.

tradition sur laquelle les théologiens réformés s'interrogent aujourd'hui, cherchant à nuancer le verdict radical des premiers Réformateurs? A lire certains essais théologiques contemporains, nous sommes loin, en tout cas, du jugement massif d'un Luther à propos de la tradition « plane additamentum Satanae [2] », de l'optimisme triomphal d'un Calvin dans sa réfutation de A. Pighi sur la suffisance parfaite et la limpidité de l'Ecriture [3] : une meilleure étude de la Bible a révélé la naïveté de pareils propos et manifesté que l'Ecriture Sainte est elle-même un livre scellé, cachant sous la lettre une Parole vivante, en attente d'un interprète autorisé qui la proclame.

C'est que, antérieurement à l'Ecriture Sainte, il y a la Révélation, Parole de Dieu, qui est son Verbe et dont les échos ont d'abord retenti chez les Prophètes, avant de nous atteindre directement en son Fils unique, Jésus-Christ; et ultérieurement, si l'on ose dire, il y a le retentissement de cette Parole, sa proposition aux hommes de chaque époque — car que serait une parole qui ne serait pas entendue? — sous la forme de la Prédication, de l'annonce du Message chrétien, qui est, aux yeux des Réformés, la tâche essentielle, sinon unique, de l'Eglise.

C'est selon cette double relation de l'Ecriture à la Révélation originelle et à son « actualisation » temporelle que se pose aux théologiens protestants le problème de la tradition : nous voudrions montrer, en utilisant deux essais parus récemment [4], l'intérêt qu'on commence à lui consacrer dans la théologie évangélique et la signification que revêt cette prise de conscience dans le dialogue engagé entre la Réforme et l'Eglise catholique.

*
* *

Le premier essai : *Révélation et Tradition* de G. Gloege, se situe précisément dans cette perspective oecuménique. A propos du rapport entre ces deux grandeurs, thème d'une importance souveraine, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de la pérennité de l'authentique message du Christ, l'auteur met en parallèle les deux positions classiques, celle du néo-catholicisme [5] et celle du protestantisme primitif. Après en avoir montré l'incompatibilité foncière, fondée sur des

2. *De abroganda missa,* Luther *Werke,* éd. Weimar, t. 8, p. 418.
3. *De libero arbitrio contra Pighium, Corpus Reformatorum,* t. 34, p. 269-278.
4. Gerhard Gloege, *Offenbarung und Überlieferung. Ein dogmatischer Entwurf,* Hambourg, 1954, et Gerhard Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem,* Tubingue, 1954.
5. On sait que les protestants désignent par ce terme l'Eglise catholique depuis le concile de Trente. Le livre récent de W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus,* Witten, 1955, s'en explique ouvertement : « Wer den heutigen Katholizismus verstehen will, muss seinen Ausgangspunkt beim Tridentinum, bei den Beschlüssen des Konzils von Trient nehmen » (*op. cit.,* p. 18).

structures de pensée totalement différentes et irréconciliables [6], il les confronte toutes deux avec la notion biblique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, avant d'en faire un examen critique.

Laissons, pour l'instant, de côté la représentation qu'il nous offre de la position catholique ainsi que les critiques qu'il lui adresse et voyons avec plus de détails comment il envisage la pensée de Luther et le jugement qu'il porte sur elle.

Ecriture Sainte et Tradition selon Luther

Luther conçoit le problème des relations entre Révélation et Tradition selon l'antithèse : Ecriture-Tradition. Il s'agit manifestement d'une réduction des perspectives, remarque l'auteur. Le grand réformateur vivait dans la Tradition ou mieux dans les traditions de l'Eglise médiévale : ce sont elles qui lui transmettent la Bible, les sacrements, sa manière de prier, toute sa conception de vie. Comment en est-il venu à rompre avec elles? Ce n'est pas qu'il les refusait à priori : il aura encore des éloges pour le legs de l'Eglise romaine, même après sa rupture avec elle et il revendiquera toujours comme témoins de la vérité, outre les mystiques du moyen âge, des Pères de l'Eglise dont il fit toujours grand cas comme Grégoire le Grand et surtout Augustin. S'il a rejeté l'Eglise romaine, c'est qu'à son sens, elle professe une tradition fausse, parce que purement humaine. Ce n'est pas en raison d'une notion à priori de la Révélation qu'il l'a condamnée, mais au nom d'une expérience plus profonde : une aperception de l'Evangile, de la Parole créatrice comme pure « promissio Dei », opposée à toute œuvre de l'homme. L'antithèse paulinienne de la Promesse et de la Loi s'est projetée au plan de la Révélation sous la forme d'un antagonisme entre Parole de Dieu dans l'Ecriture et œuvre humaine dans la Tradition; ne trouvant son salut que dans la première, il devait nécessairement répudier l'autre comme « excréments du diable [7] ».

C'est donc pour sauvegarder dans sa pureté la Parole de Dieu, unique fondement de l'Eglise [8], que Luther rejette toute tradition : il le fait en vertu d'une de ses catégories religieuses fondamentales, qu'on pourrait appeler la catégorie de « la rencontre personnelle [9] ». Catégorie essentielle à la Réforme, remarque l'auteur : cette antithèse stricte entre la Vérité de Dieu et l'erreur de l'homme ne peut se dissiper au cours d'une évolution progressive sans se vider de son contenu

---

6. G. Gloege, *op. cit.*, p. 19.
7. *Op. cit.*, p. 17-18; voir aussi les textes de Luther : éd. Weimar, t. 39, 2, p. 289; 40, 3, p. 184.
8. « per literam et humanas traditiones non edificatur Ecclesia Christo sed per evangelium » (*Psalmen-scholien*, édit. Weimar, t. 4, p. 415).
9. « Das personale Gegenüber » (Gloege, *op. cit.*, p. 19) qu'on pourrait traduire : « le vis-à-vis personnel » sans nuance d'opposition.

même. Aussi, l'auteur n'a-t-il que des éloges pour cette « découverte » de Luther ; par contre, l'erreur primordiale du catholicisme est d'avoir amalgamé ces composantes, d'avoir réduit la tension entre les pôles antithétiques au profit d'un monisme évolutif où « la Loi de Dieu, selon le Réformateur, devient tradition des hommes et la tradition humaine Loi divine [10] ». C'est sur cette opposition entre Dieu et l'homme que toute la Réforme est fondée ; on comprend, dès lors, qu'aucune réconciliation ne soit possible avec l'Eglise romaine, qui identifie les contraires. Et pourtant, l'application que fait Luther de cette catégorie au domaine des sources de la foi ne paraît pas très heureuse ; réduire la Parole de Dieu à l'Ecriture n'est-ce pas lui assigner des bornes bien étroites ? La théologie catholique n'est-elle pas plus avisée, quand elle voit le problème de plus haut, selon le couple « Révélation » et « Tradition » ? En dépit de sa catégorie erronée, sa « thématique » n'est-elle pas plus compréhensive [11] ?

C'est bien l'avis de l'auteur et il entend le fonder sur une étude biblique solide ; du même coup, il espère « revaloriser » en quelque sorte la tradition, fort malmenée par les premiers réformateurs et lui assigner un rôle moins effacé au sein de la dogmatique protestante. Esquissons à larges traits les résultats de son enquête, avant d'aborder ses conclusions.

Révélation et Tradition dans l'Ancien Testament

Ce qui frappe tout d'abord, quand on étudie l'Ancien Testament, dit Gloege, c'est l'absence d'une notion nette et cohérente de la « Révélation ». Plus qu'une doctrine, c'est une série d'événements « révélateurs » qui nous sont contés, dont Dieu est le sujet : Dieu vient, intervient ; la révélation divine est une action, un événement divin. Dieu agit sur les hommes, en leur manifestant sa volonté et pour ce faire, il emploie des moyens concrets, qui semblent morceler et voiler cette révélation. En bref, la Révélation est essentiellement historique, liée à l'histoire et ce, en un triple sens que l'auteur détermine.

Elle est tout d'abord, vue du côté de Dieu, un événement « existentiel [12] », puisqu'elle s'accomplit en elle-même, selon un processus

---

10. « Ex lege Dei faciunt traditionem hominum aut ex traditione legem dei » (*Operationes in Psalmos*, Weimar, t. 5, p. 32).

11. L'auteur confronte les deux positions sous ces titres suggestifs : « Neukatholizismus : falsche Kategorie trotz weiter Thematik ; Altprotestantismus : richtige Kategorie trotz verengter Thematik » (*op. cit.*, p. 33-34).

12. L'auteur emploie le mot « geschichtlich » par opposition à « historisch » pour désigner cet aspect de l'existence (Dasein) non objectivable, qui s'accomplit dans la rencontre existentielle du « je » et du « tu », comme il s'en explique p. 24 note 36. Nous emploierons le mot « existentiel » de préférence à « historique », pour distinguer les deux termes.

réel : Dieu intervient dans l'existence cosmique sous forme d'un événement (*Ereignis,* au sens barthien).

Vue du côté de l'homme, elle a ce même caractère existentiel, puisqu'elle atteint l'homme dans une situation concrète et le met en demeure de répondre : elle revêt un caractère de « décision » (*Entscheidung*).

Enfin, elle est historique, puisqu'elle fonde une « histoire », c'est-à-dire une série continue de phénomènes qui se déroule sur le terrain de la réalité cosmique et trouve ses points d'attache dans des institutions et des ordonnances humaines, dans le culte et le droit d'une communauté [13].

Ce que Dieu y révèle, ce n'est pas, comme chez les Grecs, son être ou son essence éternelle, ni, comme dans le catholicisme, des vérités ou des faits inconnus, mais sa volonté appelant l'homme à une décision existentielle et à une réalisation historique ; en d'autres termes, le plan divin (cfr Amos, III, 7 ; Is., XXVIII, 29), décidé de toute éternité, poursuivi en dépit des résistances humaines et réalisé parfaitement dans sa nouvelle Parousie.

L'Ancien Testament conserve donc dans sa notion de Révélation la catégorie fondamentale de « rencontre existentielle » et « personnelle » d'une œuvre divine et de la responsabilité humaine, avec les éléments concomitants, typiquement hébraïques, d'« apostasie » et de « conversion [14] ». Il lui manque, en tout cas, la catégorie (catholique) d'« évolution » avec ses dérivés spécifiques de « progrès » et de « déchet [15] ». Nulle idée non plus d'une *Paideia* grecque mais bien celle d'un événement spécifiquement personnel, s'incarnant dans le *hic et nunc* de l'histoire, dans le monde des corps et des réalités objectives, sans toutefois perdre son caractère existentiel fondamental.

Tel est le sens de la Révélation selon l'Ancien Testament. De l'avoir ainsi définie nous fait déjà pressentir le « lieu » où elle se conserve : c'est la tradition. La Révélation, qui est la Geste de Dieu dans l'histoire, se maintient toujours vivante, comme les Gestes médiévales des chevaliers, en se racontant d'âge en âge : c'est ce qu'atteste l'étude critique de l'Ancien Testament, qui nous fait connaître ce long processus de tradition populaire, s'étendant sur plus d'un siècle et s'achevant par la fixation des Livres saints. Cette transmission vivante des traditions, écrites ou orales, a pour but de représenter, de rendre actuelle cette Geste de Dieu (passée ou future), c'est-à-dire la Révélation elle-même. C'est pour ce motif que la tradition ne se présente pas sous forme d'enseignement dogmatique, mais comme un message historique, proclamant les événements divins du salut, en particulier

13. *Op. cit.*, p. 24.
14. « Abfall » und « Umkehr » (*op. cit.*, p. 25).
15. « Fortschritt und Verfall » (*ibid.*).

l'Exode miraculeux d'Israël hors d'Egypte. Aussi, le lieu de prédilection où ce message est commémoré est le culte, qui a pour but, dans les trois grandes fêtes de l'Exode, de rendre les participants contemporains de l'événement divin lui-même (qu'il soit passé ou futur). Jahvé se manifeste à son peuple, promet, commande ou exige, comme s'il agissait pour la première fois : c'est son action salutaire qui est « actualisée », en ces temps forts du culte que sont les fêtes liturgiques et dans les temps faibles qui les prolongent au sein de la famille par l'éducation et la récitation quotidienne des Psaumes.

La tradition dans l'Ancien Testament est donc fonction d'une communauté que la Révélation a fondée; c'est par elle que la Geste divine se survit [16], à tel point que la validité des lois et des ordonnances de Jahvé ne doit son maintien qu'à l'existence même du peuple de Dieu, assurée par le lien sacral des tribus. On s'en rend bien compte quand l'exil, détruisant ce lien et dispersant l'ancien peuple de Dieu amène une crise dans la tradition. Après une période de transition, où l'on espère le retour de l'ancien ordre de choses, le rapport communauté-Loi se transforme : la Loi devient une grandeur absolue, de valeur inconditionnée, intemporelle et a-historique; c'est elle désormais qui fonde la communauté; le centre de gravité se déplace de l'agir divin aux œuvres de l'homme; la tradition est voulue pour elle-même [17] et n'est plus l'expression d'une vie déterminée par la Révélation.

C'est cette dégradation de la Révélation en Loi avec son caractère formel, absolu, totalitaire qui expliquera les invectives de Jésus contre les traditions. Puisque la Loi a été communiquée tout entière à Moïse par Jahvé au Sinaï, et consignée dans le Livre de la Tora, toute disposition formelle valable s'y rattache par une interprétation continue : nous sommes sous le règne des rabbins, défenseurs des traditions. Entre le conservatisme scripturaire des Sadducéens (les « vieux protestants » de l'Ancienne Alliance) et le progressisme (néo-catholique) des Pharisiens, gardiens de la tradition, Jésus va ramener Israël à une notion plus épurée de la Révélation divine, en substituant et à la Tora et aux traditions sa propre autorité. « La tradition, c'est moi », aurait-il pu dire, formulant ainsi la conviction qu'il avait d'être la fin même de la tradition et l'unique Révélateur [18].

---

16. « Offenbarung konstituiert Gemeinschaft — und Gemeinschaft übernimmt und überliefert Offenbarung » (*op. cit.*, p. 27).

17. « Tradition wird — als Selbstzweck — zur Konvention verfälscht » (*op. cit.*, p. 27-28).

18. « Jesus weiss sich damit als das Ende der Tradition, indem er sich selbst an ihre Stelle setzt. Hinter seiner Anschauung « Die Tradition bin ich » verliegt sich der Anspruch, der Offenbarer zu sein » (*op. cit.*, p. 28).

Révélation et Tradition dans le Nouveau Testament

Avec le Nouveau Testament, nous assistons à un changement radical dans le contenu même de la Révélation. Sans doute, celle-ci garde son caractère foncier d'événement historique, personnel et existentiel; toutefois, ce n'est plus Dieu lui-même qui en est le sujet ou l'objet, mais le Christ. La Christophanie se substitue à la Théophanie, et ce, d'une façon définitive. L'« auto-révélation » de l'homme Jésus met un terme à la Révélation de Dieu comme sujet agissant [19]. Si elle apparaît néanmoins comme une Théophanie, c'est grâce au Pneuma, où le Seigneur est présent : le présent et l'avenir se confondent dans l'événement de Jésus crucifié, par lequel Dieu se réconcilie le monde pécheur.

Est-ce, pour autant, la fin de l'histoire humaine? Non, car cet événement unique du Christ révélant son Père et notre destinée en lui doit encore être proclamé, annoncé et c'est pourquoi il existe encore, dans le Nouveau Testament, une tradition, avec ce double caractère existentiel et historique que nous avons reconnu plus haut. Bien mieux, elle s'inscrit dans le cadre formel de l'ancienne alliance : en effet, à présent, c'est le nouveau peuple de Dieu, l'*ecclesia,* qui en est porteuse et qui la rend possible par son existence même [20].

Comment faut-il néanmoins la comprendre, cette tradition? Reprenant une distinction de Bultmann [21], dans sa *Théologie du Nouveau Testament,* l'auteur y discerne deux éléments, situés à différents niveaux, comme une âme incarnée dans un corps :

a) tout d'abord, le message chrétien lui-même, qui est identiquement la bonne nouvelle, l'Evangile, interpellant l'homme dans sa situation existentielle : c'est la *Paradosis* [22].

b) ensuite, l'incarnation de ce message dans l'espace et le temps : la *tradition historique,* l'exprimant en des formules dogmatiques ou liturgiques, en des doxologies et des bénédictions, des credos et des hymnes, parénèses et récits historiques, des lois et des règlements, des dispositions juridiques et des ministères, des prières et des actions sacramentelles. C'est par cette tradition historique que la Paradosis, qui en est l'âme, règle la vie concrète de l'*ecclesia* comme communauté terrestre.

---

19. « Selbst-offenbarung wird im N.T. nur von Jesus ausgesagt » (*op. cit.,* p. 29). L'auteur ajoute cependant en note (*ibid.,* n. 67) que l'agir divin « in Christus » (sic) n'est pas nié par là; d'ailleurs, la formule ne comporte pas un témoignage christologique, mais pneumatologique.

20. L'ἐκκλησία est porteuse de la tradition, la tradition est fonction de l'ἐκκλησία (*op. cit.,* p. 30).

21. *Theologie des N.T.,* 1953, § 54, p. 464-473.

22. Cette Paradosis répond donc à l'aspect existentiel de la Révélation. C'est ainsi que nous l'entendrons, quand nous emploierons le terme de « Paradosis ».

En sommes-nous revenus à l'économie ancienne? Apparemment oui, puisque c'est par le culte et le droit, les ordonnances et les ministères qu'est réglé le devenir historique de la communauté. Il y a toutefois une différence essentielle : c'est l'assistance permanente du Pneuma dans l'Eglise, par lequel le Seigneur lui est présent [23]. Tandis que, dans l'ancienne alliance, la tradition avait pour but de « représenter » au milieu du peuple les actions merveilleuses de Jahvé, elle a dans le Nouveau Testament une autre destination : celle d'évoquer et de « vivre » la présence même du Kyrios dans le culte et l'existence quotidienne [24]. Seule est réitérable la proclamation du message, mais la présence elle-même du Christ-Pneuma est un fait permanent : nous sommes désormais dans l'alliance définitive.

Aussi longtemps que l'on croit à cette présence du Pneuma, la vie concrète de l'Eglise, rythmée par sa tradition historique, est authentique et conforme à ses origines. Ce n'est que l'absolutisation du ministère et de ses droits qui sépare christianisme et catholicisme [25]. La tradition n'a sa raison d'être que comme « vis-à-vis » du Christ-Pneuma, comme fonction de l'Eglise en tant que Règne du Christ. Elle n'est authentique que dans sa relation objective à la Révélation, grâce à un dialogue vivant et perpétuel avec elle.

Critique de la position luthérienne

Après cette enquête scripturaire, on peut mieux apprécier, pense l'auteur, pourquoi l'antithèse luthérienne entre Ecriture et Tradition paraît singulièrement artificielle et, somme toute, inacceptable. En effet, la Révélation ne nous atteint jamais sous une forme abstraite et absolue, mais à travers des traditions historiques qui accompagnent et déterminent son témoignage. C'est la Paradosis qui permet à la Révélation d'atteindre l'homme dans le καίρος de sa décision existentielle et cette Paradosis, nous l'avons vu plus haut, est liée, *de par Dieu même,* à une tradition historique, qui incarne la Révélation, l'asservit même en un sens, comme le corps limite et rend captive l'âme, mais n'en reste pas moins son instrument nécessaire et obligé [26]. Pour atteindre l'homme concret, dans sa situation, il faut

23. « Im Pneuma (dem in der Ekklesia dauernd bleibenden Pneuma) ist der Kyrios der Ekklesia ständig präsent » (*op. cit.*, p. 32).

24. « Hier gilt es — sowohl im Kult wie in Leben — die vom Kyrios selbst vergegenwärtigte Gegenwart auszurufen und auszuleben » (*op. cit.*, p. 32).

25. « Erst die Verabsolutierung des Amtes und seiner Rechte scheidet Urchristentum und Katholizismus in einem religiös und theologisch wesentlichen Sinn » (*op. cit., ibid.*). L'auteur reprend ici la position de Sohm, récemment défendue et nuancée par les travaux de von Campenhausen (voir entre autres *Kirchliches Amt und geistige Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderte,* Tubingue, 1953).

26. Il y a dans la Paradosis une inclinaison nécessaire, une « Vorstoss » à « l'historicité », affirme Gloege. La Révélation fait éclater sa force en ce qu'elle fait assumer par la Paradosis la forme d'esclave (la μορφὴ δούλου : *Phil.*, II, 7) dans la tradition historique (*op. cit.*, p. 40).

bien que la Paradosis (le message proclamé) s'extériorise dans le « hic et nunc » et ainsi la tradition historique devient le milieu, la sphère de contact entre Dieu et l'homme.

Cette relation nécessaire de la Paradosis au temps, au *Chronos,* va permettre à l'auteur de préciser les caractères de la tradition : elle est tout d'abord un phénomène ecclésial; c'est par l'Eglise comme communauté historique que la Révélation se conserve et exerce son action. Sans doute, c'est de la Révélation que vit l'Eglise; les traditions historiques — et en particulier, les credos — n'ont qu'une fonction régulatrice et préservatrice; pourtant, on aurait tort de les mépriser, comme l'a fait trop souvent la Réforme; si les formes extérieures de la doctrine, du culte et des ministères qui modèlent l'existence historique de l'Eglise, ne sont que des récipients fragiles, ils n'en contiennent pas moins les richesses de la Révélation; y attenter, c'est mettre en péril son existence même [27].

L'auteur précise sa pensée au moyen d'un rapprochement suggestif : si le monde, créé *ex nihilo,* est l'œuvre de Dieu seul, sa conservation, qui n'est qu'une *creatio continuata,* n'en exige pas moins la coopération des créatures : bien que celle-ci soit exclue par Luther de la justification, elle n'en retrouve pas moins sa place légitime et nécessaire dans cette permanence de la Révélation qu'est la tradition de l'Eglise.

Est-ce à dire que toute forme ecclésiale ait, par le fait même, une égale valeur de Révélation? Non, sans doute, car ce serait faire des formes un absolu, alors qu'elles ne sont qu'un instrument, un moyen [28]. C'est l'Esprit, présent dans l'Eglise, qui y discerne les formes authentiques. La tradition est un phénomène pneumatique. Parmi ces formes, la Bible continue à jouer un rôle éminent et primordial. Sans doute, on ne peut plus accepter la théorie de l'inspiration de Luther; on sait aujourd'hui qu'il n'y a point de différence entre Ecriture et tradition orale; la genèse des Livres saints est elle-même l'œuvre des traditions historiques; pourtant, la consignation des traditions en écritures saintes donne à ces dernières une autorité objective supérieure; par elles, en effet, le peuple prévaricateur connaissant avec précision la volonté de Dieu se voit contraint à la décision salutaire. Ainsi, le canon du Nouveau Testament, soulignant le caractère unique et définitif de la Révélation chrétienne, rend possible le dialogue entre Révélation et Tradition : contenant d'une part la Révélation transmise dans la Paradosis, il y inclut la réponse concrète

27. « Die evangelische Dogmatik wird gut daran tun, diese Formen (der Lehre, der Gottesdienstes und der verfassten Ordnung) nicht gering zu achten. Die Gefässe sind zerbrechlich, aber sie tragen den Reichturm der Offenbarung Gottes » (*op. cit.,* p. 41).

28. L'auteur avait dit, un peu plus haut, à propos de l'Eglise : « Sie empfängt ihr Leben zwar nicht « aus » ihrer Gestalt; aber sie *behält* es nur « in » ihrer Gestalt » (*op. cit.,* p. 41).

de l'Eglise qui l'a reçue et acceptée [29]. Il nous reste à le recevoir par la tradition de l'Eglise et à le comprendre d'une façon critique.

Ainsi conçue, cette tradition pose un problème d'herméneutique. Comment recevoir et comprendre la Parole de Dieu qui nous vient par l'Eglise; quel sera le critère de son interprétation? Il n'en est pas d'autre, répond Gloege, que le Seigneur, Esprit présent dans l'Eglise vivante. La tradition, qui s'inscrit entre deux Révélations du Christ, n'est pas seulement liée au passé, elle est ouverture au Seigneur qui vient, elle est orientée vers la gloire finale, c'est-à-dire la Révélation suprême. C'est cette tension eschatologique qui mesure son authenticité [30]; toutefois, il n'est aucun critère externe pour la déceler avec certitude. Seules, les fausses traditions se font reconnaître à ce signe qu'elles nient la Révélation et ses conséquences existentielles [31]. Peut-on définir la santé? Non pas, mais la maladie. Ainsi, l'Eglise, porteuse de la tradition, y discerne la parole de Dieu au témoignage du Seigneur présent en elle, qui la dirige et la soulève, à travers l'obscure angoisse des temps, par l'espérance du jour glorieux de la Parousie finale.

*
* *

Ces conclusions dogmatiques de Gloege sur la nature, l'importance et le discernement de l'authentique tradition rejoignent, dans leur ensemble, celles de G. Ebeling, dans les leçons où il exposait à un groupe de pasteurs luthériens un problème éminemment pastoral : celui de la proclamation du message chrétien à notre époque [32]. Comment rendre actuelle la parole de Dieu, dite à un moment du temps et

---

29. C'est une position analogue que nous rencontrons dans Cullmann, *La Tradition,* ch. 3 : La portée de la fixation du canon par l'Eglise (Neuchâtel, 1953, p. 41-52). Grâce à elle, les théologiens réformés, tout en reconnaissant l'importance de la Paradosis apostolique comme contenu « réel » du Nouveau Testament, rendent aux Livres saints la primauté que Luther leur décernait, en les rattachant au caractère définitif de l'événement qu'est le Christ, Gloege s'en explique par ces termes : « Diese gesteigerte Autorität eignet dem geschriebenen Wort, dessen Sammlung im Kanon die Ein- und Letzmaligkeit der durch Jesus Christus geschehenen Offenbarung unterstreicht » (*op. cit.,* p. 43).

30. Nous ne croyons pas trahir la pensée de l'auteur sur ce point décisif de son exposé. Il écrit en effet : « Die eschatologisch ausgerichtete Überlieferung darf als konkrete historische Tradition den Anspruch erheben, die Offenbarung — auf Offenbarung hin — gegenüber falsche Traditionen zu verwahren » (*op. cit.,* p. 46). Or, quelle est l'authentique tradition historique? « Celle qui dans sa réalisation concrète, répond Gloege, a rapport à la parole du Christ-Pneuma, présent dans l'Eglise ». Ce Christ pneumatique est lui-même orienté vers l'eschaton, comme l'auteur l'a souligné plus haut.

31. « Die Irrlehre lässt sich von Fall zu Fall an der Leugnung der Offenbarung und ihrer existenziellen Konsequenzen feststellen (I Joh., IV, 1, sq.) » (*op. cit.,* p. 46).

32. *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem in drei Vorlesungen,* Tubingue, 1954.

une fois pour toutes, quand l'homme à qui elle s'adresse se trouve dans une situation historique où il ne peut plus l'entendre dans sa littéralité? Poser ce problème, pense Ebeling, c'est s'interroger sur la tradition, qui dit permanence et changement, passé rendu présent, actuel, en perpétuel renouvellement [33]. Après avoir esquissé trois solutions classiques en face de ce problème : celle de l'ancien catholicisme avec son critère d'apostolicité [34], celle du catholicisme moderne avec l'absolutisme du Magistère [35], enfin celle de Luther qui ne paraît pas plus recevable, puisque le canon de l'Ecriture où le Réformateur enferme la Révélation est lui-même fruit de la tradition [36], l'auteur montre que le discernement de la Parole de Dieu dans l'Ecriture (qui est aussi parole humaine indissolublement) et son intellection supposent une interprétation dont la clef est Jésus-Christ lui-même; en effet, d'une part, seuls ces écrits appartiennent au canon, qui contiennent le témoignage originel sur Jésus-Christ [37] (non pas des seuls témoins oculaires, puisque saint Paul y est inclus); d'autre part, ce témoignage lui-même doit être compris par son centre qui est le Christ [38]. Or, ce centre qui est l'acte eschatologique de Dieu en Jésus-Christ n'est pas un pur fait historique, mais un événement rendu présent par là même qu'il est proclamé [39]. Par sa nature même, il n'est pas déterminable, « fixable », car il n'est pas une doctrine, mais un acte de Dieu [40]; seule, son attestation peut être fixée, qui devient à son tour créatrice de traditions diverses [41]. On ne peut donc rejoindre Jésus-Christ, qui est la Tradition, qu'à travers les traditions où ce témoignage a pris forme. Qu'adviendra-t-il toutefois si celles-ci sont diverses et même, en partie, opposées? L'unité de l'Eglise, fondée sur elles, ne se verra-t-elle pas compromise?

---

33. « Tradition ist... immer lebendige Tradition... die nicht vergangene Vergangenheit, die sich selbst immer neu vergegenwärtigende Vergangenheit. Tradition ist also ein Vergangenheit und Gegenwart zur Einheit verbindendes, als geschichtlicher Zusammenhang fortdauerndes Geschehen » (*op. cit.*, p. 33).

34. *Op. cit.*, p. 38-44.

35. *Op. cit.*, p. 44-50.

36. *Op. cit.*, p. 50-52.

37. « Alle die Schriften gehören zum Kanon, die das ursprüngliche Zeugnis von Jesus Christus enthalten » (*op. cit.*, p. 53).

38. Le « Sola Scriptura » n'a en soi rien de spécifiquement « réformé » (*op. cit.*, p. 55). Pour l'intelligence « réformée » de l'Ecriture, ce n'est pas le passage isolé comme tel qui fait autorité, mais chaque texte ne reçoit sa valeur qu'en relation avec l'unique foyer de toute l'Ecriture. Le rôle de l'exégèse est d'indiquer cette relation à Jésus-Christ comme au centre d'unité de l'Ecriture (*ibid.*, p. 57).

39. On reconnaît sans peine ici la pensée de Bultmann : cfr Malevez, *op. cit.*, c. 4 : l'événement du salut, en particulier p. 112 sq.

40. « Das zu Tradierende ist nicht einfach eine Lehre, auch nicht einfach der Bericht von einem historischen Geschehen, sondern strengenommen die eschatologische Tat Gottes in Jesus Christus » (*op. cit.*, p. 67).

41. L'auteur mentionne ici les « témoignages » divers et divergents que donnent du Christ la communauté primitive de Jérusalem et les communautés hellénistiques, saint Paul, l'apocalypse de saint Jean et son évangile, la lettre de Jacques, etc. (*op. cit.*, p. 68).

Critique de la position catholique

On sait la réponse que l'Eglise catholique donne à ce problème : elle adopte un concept élargi de la tradition où elle inclut, outre les témoignages sur le Christ, un principe d'interprétation qui leur impose arbitrairement une signification donnée. L'unité est sauve, mais à quel prix? En faisant de l'interprétation du fait chrétien une question de droit; en transposant le problème de l'explication du révélé en un problème de juridiction [42]. N'est-ce point absurde, pense l'auteur? Imagine-t-on un tribunal de savants donnant de la pensée de Platon une interprétation officielle définitive, au nom d'un droit qu'il revendiquerait! Il semble, au contraire, qu'une interprétation doive valoir par elle-même, comme découlant de la chose même. Si le catholicisme ne conçoit pas d'opposition entre sources du révélé et autorité apostolique, Luther, lui, s'est toujours opposé à cette confusion entre question herméneutique et problème de juridiction. C'est pourquoi il a fait de l'Ecriture le principe propre de son interprétation et la Réforme l'a suivi en ne sacrifiant rien de la richesse du donné biblique et en y revenant sans cesse comme à une source toujours nouvelle.

Bible et Tradition dans la problématique contemporaine

On ne peut donc déterminer quel est l'authentique message chrétien sans se reporter à l'Ecriture. Toutefois, le témoignage originel sur Jésus-Christ, qui y est inscrit, n'est pas une grandeur immuable, une sorte de message invariable à conserver et à répéter. Ce témoignage est vivant, il s'accomplit dans la prédication actuelle de ce message au monde [43]. Or le monde change, il faudra donc, outre la relation au témoignage originel de l'Ecriture, qui nous atteste la Révélation de Dieu dans l'histoire, une adaptation incessante aux situations nouvelles de l'homme en devenir. Le changement s'impose donc et il n'y a pas à s'en étonner [44] : seul le conservatisme ecclésiastique est le ferment hérétique de toute orthodoxie [45], puisqu'il concerne un état du monde révolu et maintient ce qui ne peut plus l'être. Il y aurait danger, sans doute, à tomber dans l'erreur opposée : la modernité à tout prix, l'évolution incessante selon les fluctuations de l'histoire.

---

42. « Darum ist die Frage der Auslegung zugleich in vollem Sinn eine jurisdiktionelle Frage. Die Frage, welche Auslegung recht hat, kann nicht nur, sondern muss auf dem Rechtswege entschieden werden und wird mit schlechthin kanonischer Geltung entschieden » (*op. cit.*, p. 71).

43. « Das Zeugnis von Jesus Christus, das die Kirche zur Kirche macht, ist nicht das Zeugnis des Urchristentums, sondern die gegenwärtige Verkündigung dieses Zeugnisses » (*op. cit.*, p. 82).

44. « On ne doit pas considérer sans plus comme une déchéance (Abfall) le fait que l'Eglise, en regard du christianisme primitif, ait considérablement varié dans toutes ses fonctions vitales » (*op. cit.*, p. 83).

45. « Der prinzipielle kirchliche Konservatismus ist, so könnte man sagen, das häretische Ferment aller Orthodoxie » (*ibid.*, p. 83-84).

Sans l'en accuser ouvertement, l'auteur semble bien en faire un reproche à l'Eglise catholique, elle dont la tradition se prête à une plasticité étonnante. Il n'y a pas en elle de tradition normative, pas de « période classique » où son essence se trouve à l'état pur, mais elle est sans cesse en voie de développement [46], on ne peut chercher à la saisir que par l'ensemble de son histoire. Dans la Réforme, au contraire, il y a une tradition ecclésiastique définitive : celle des grandes confessions du XVI[e] siècle : il serait aussi vain que dangereux de la nier ou de la négliger. Qu'elle garde une valeur normative pour tout réformé vient du fait qu'à cette époque s'est produit un événement unique, décisif, qui appartient aux mystères les plus insondables de l'histoire [47] : une nouvelle intelligence de l'Ecriture, supplantant celle de toute l'histoire antérieure de l'Eglise. Ce lien avec le passé donne au protestantisme un caractère historique, qui le rapproche du catholicisme, puisqu'ils sont tous deux liés à une tradition et déterminés par elle : on pourrait même dire que, de ce fait, la Réforme est toujours en passe de devenir catholique ou de l'être déjà plus ou moins. Ce qui la sauve néanmoins de ce danger, c'est son attitude critique à l'égard de sa propre tradition, attitude axée sur l'Ecriture Sainte, qui lui permet d'être et de rester une église dans la Réforme et non après la Réforme, c'est-à-dire une Eglise soumise et fidèle à la Parole de Dieu [48].

Nous sommes à une époque, conclut Ebeling, où le sens du message chrétien est mis en question par un monde nouveau, né des révolutions de la civilisation contemporaine : la réponse à y donner ne peut provenir que d'une interprétation critique de l'Ecriture Sainte. Or, c'est ici que catholicisme et protestantisme se distinguent dans leur essence même, par l'attitude adoptée en face du problème herméneutique, c'est-à-dire du problème de la relation entre Révélation et Histoire. L'interprétation nouvelle du message amènera-t-elle une disparition des diverses confessions chrétiennes ou les divergences entre églises se résoudront-elles comme un problème de méthode historico-critique? Peut-être le Protestantisme, par la primauté reconnue à l'Ecriture sur la Tradition, à la Parole de Dieu sur l'Eglise, met-il déjà en question cette dernière, en tant que Grandeur voulant s'affirmer elle-même, s'appuyant sur ses propres certitudes historiques [49]? Telle est, en tout cas, la question qu'il nous faut affronter aujour-

46. « Der Katholizismus befindet sich beständig im Prozess der Entfaltung seines eigenes Wesens und damit der normativen Traditionsbildung » (*ibid.*, p. 88).

47. « Die Tatsache, dass nun trotzdem die Reformation des 16. Jahrhunderts ein schlechthin einzigartiges, unüberholbares und darum auch immer massgebendes Kirchengeschichtliches Ereignis ist, gehört zu den unableitbaren Geheimnissen des Geschichtsverlaufs... » (*ibid.*, p. 90).

48. *Ibid.*, p. 90.

49. *Op. cit.*, p. 91.

d'hui. Quel sera le sens du message chrétien pour les hommes de notre temps, si différents de ceux du passé? Que signifie à notre époque annoncer le Christ, croire en Lui, Lui appartenir? C'est en vain que, pour répondre à cette question, nous consulterions la tradition de l'Eglise : on doit en tenir compte, certes, car elle a son importance, mais elle n'est pas le dernier mot. Ce qui est premier et dernier, l'*alpha* et l'*oméga* et le toujours vivant, c'est Jésus-Christ [50].

*
* *

Ce bref exposé de deux essais critiques, nous dirions volontiers de deux examens de conscience, permettra au lecteur, nous l'espérons, de se faire une idée de l'état actuel de la problématique protestante. A côté de la Bible, qui reste la source principale, à certains égards unique, de la Parole de Dieu, prend place, peu à peu, à l'avant-plan de la dogmatique réformée, une norme secondaire, subsidiaire, qui doit servir à l'interprétation de cette même Parole : la tradition de l'Eglise. C'est dans l'Ecriture elle-même que les exégètes critiques ont retrouvé l'importance de cette *Paradosis*, proclamation du message chrétien, antérieure au Canon néotestamentaire et nécessaire même après sa fixation, puisqu'un message n'a de valeur que s'il est proclamé. La Révélation qui est un événement divin est reconnue, en fait et en droit, antérieure à l'Ecriture et elle exige, pour se transmettre, un milieu vivant, qui la rende toujours actuelle. Ce milieu, c'est l'Eglise.

C'est donc au sein de la communauté ecclésiale concrète que le message retentit; c'est par elle qu'il nous atteint à chaque époque; en un certain sens, la théologie réformée est en train de redécouvrir non seulement le sens biblique, mais aussi la signification que les Pères et l'Eglise des premiers siècles attachaient à la Paradosis : proclamation permanente par l'Eglise du message apostolique dans les formes concrètes de la vie ecclésiale.

Cette redécouverte de l'Eglise visible, considérée non plus comme le simple contexte où retentit une Parole de Dieu intemporelle ou comme l'assemblée des croyants, interpellés directement par la Parole, mais comme le milieu vital où s'incarne cette Parole, telle une âme dans un corps, est, sans doute, le plus grand pas en avant fait, par la théologie réformée, vers la conception catholique. Les réformés s'en rendent compte eux-mêmes; aussi, ont-ils le souci de souligner les différences et de se situer à mi-chemin entre le biblicisme étroit des premiers Réformateurs et le « système » catholique qui leur apparaît toujours, comme il l'était pour Luther, une corruption de l'Evangile.

50. « Kirchengeschichtliche Tradition ist etwas Vorletzes und als solches etwas Grosses, gar nicht ernst und wichtig genug zu nehmendes. Aber Jesus Christus ist mehr, der Erste und der Letzte, und der Lebendige » (*Ibid.*, p. 92).

Divergences fondamentales

Ces divergences portent, entre autres, sur deux points importants : la nature du lien qui unit la (ou les) tradition(s) historique(s) à la Paradosis, dont la notion est elle-même tributaire d'une conception particulière de la Révélation et le critère d'interprétation des traditions authentiques et, par là, de la Révélation elle-même.

On l'a vu plus haut, la Révélation est, pour nos auteurs, un acte divin, un événement appelant l'homme à une décision existentielle, une manifestation de la volonté agissante de Dieu faisant irruption dans l'existence humaine : dans l'apparition de Jésus-Christ elle a atteint son caractère définitif, qui n'obtiendra son plein effet que lorsque tous les hommes auront été personnellement appelés à y répondre. Or, c'est la Paradosis qui actualise pour chaque homme l'unique événement salvifique. A l'occasion de la prédication de la parole, un courant passe de Dieu à l'homme, renouvelant le miracle de la Pentecôte et suscitant la foi au Christ ressuscité. Cette foi, cependant, n'est que soumission à une volonté divine, qui, pour être manifestée temporellement, à un moment du temps, n'en est pas moins intemporelle : elle est abandon fiducial à une Personne, qui, entrée dans le temps, vient m'en libérer, m'en sauver, en me faisant coïncider, à l'avance, avec son éternité [51] ; elle n'inaugure pas une communion, qui assume mon action temporelle, pour l'orienter, dans la liberté, vers le but qu'elle m'assigne. La réponse de l'homme dans la foi réformée est, qu'on nous passe l'expression, tangentielle au temps, comme l'est l'action divine qui la provoque (l'événement vertical de Barth) ; elle ne valorise pas une histoire, comme l'entend la position catholique. Le nœud des oppositions se situe, à notre avis, dans une intelligence diverse de l'Incarnation et du rôle qu'on lui prête : est-elle l'événement décisif, par lequel Dieu met fin à l'histoire, en tant que règne du péché, en y entrant lui-même et en la supprimant dans une sorte d'« Aufhebung » salvatrice, ou bien est-elle l'avènement attendu qui lui donne sa valeur absolue, puisque Dieu, l'envahissant sous forme humaine pour la remplir, y fait lentement germer le fruit de ses promesses? Il est clair que la différence d'optique commandera deux conceptions du temps de l'Eglise : faut-il faire retour à l'événement décisif pour retrouver le Christ et rejoindre avec Lui le Père, en se

51. Nous avons trouvé la confirmation de ces vues dans T. F. Torrance, qui écrit à propos de la position de Luther : « Selon cette doctrine, le croyant, quoique *peccator,* reconnaît qu'il est *iustus* à la faveur d'un acte eschatologique de pure grâce qui anticipe l'ultime justification du pécheur par le Christ au jugement dernier ». Et un peu plus bas : « (Luther) a tendance à envisager cette rencontre (entre le Christ et le croyant dans la foi) comme un événement intemporel dans le temps et ainsi sa notion de foi ressemble beaucoup à la notion de crise continuelle qui nous est familière dans la théologie moderne » (*Les Réformateurs et la fin des temps,* Cahiers théologiques, 35, Neuchâtel, 1955, p. 12 et 22).

libérant, dès à présent, d'une histoire qui n'a plus de sens après l'Incarnation; ou bien faut-il coïncider avec le Christ présent dans une histoire humaine dont il a inauguré la phase décisive et qu'il anime de ses énergies pour la mener à son terme? Selon la Réforme, le Christ m'applique instantanément son édit de grâce, en me faisant éprouver mon incapacité radicale à m'en rendre digne; pour le catholique, le Christ, en m'unissant à Lui et en me guérissant par l'intérieur, vient m'aider à achever avec lui, dans l'histoire, un mouvement qu'il n'est pas venu suspendre mais redresser : le retour du genre humain vers Dieu dans la liberté.

Si le Christ est bien le chef d'une humanité qui se rachète par Lui et avec lui, on comprend qu'Il engage son œuvre dans le réseau de l'histoire et ne renie rien de ce qu'Il a créé comme Verbe, assumant la forme humaine jusqu'aux plus humbles aspects de notre devenir historique. Ces formes, adoptées par lui durant sa vie terrestre, seront le sacrement de sa Présence parmi nous : paroles, gestes, actions, rites et institutions seront, sous leur aspect sensible et humain, les signes efficaces de son emprise active sur le monde. Pour Gloege, les traditions historiques contiennent la Paradosis comme des vases un parfum; on se gardera de les briser pour ne pas le laisser évaporer, mais l'unique relation qui les unit est celle d'un contenu aux contenants externes qui le préservent. Dans la conception catholique, au contraire, la Paradosis s'incarne dans les traditions, sans y perdre sa pureté divine, et elle n'en est point séparable; celles-ci sont d'autant plus précieuses que la Révélation divine, qu'elles expriment, n'est pas la simple intimation d'un vouloir divin, enchaînant notre intelligence, mais l'irradiation en notre esprit, sous le sacrement des paroles et des choses, du Dieu de gloire nous attirant vers sa béatitude.

Il s'en faut de beaucoup, certes, que toutes les traditions de l'Eglise aient même valeur par rapport à cette Révélation [52] : il y a lieu à un discernement et l'Eglise catholique elle-même distingue entre traditions divines (ou divino-apostoliques) et traditions purement ecclésiastiques. Mais quel sera le critère de ce discernement et de leur interprétation? Aucun autre que « l'Esprit, immanent à l'Eglise », dit Gloege, « Jésus-Christ vivant et me parlant aujourd'hui par l'Ecriture », affirme Ebeling. Sans doute, mais comment reconnaître sa voix sans crainte d'erreur? Bon gré, mal gré, pour échapper au péril de subjectivisme, nos théologiens se voient contraints d'en revenir à l'Ecriture Sainte, non certes selon sa lettre, mais à une Ecriture confrontée avec l'homme contemporain et ses exigences. Mais qui peut m'assurer que dans cette réinterprétation, nécessaire au Messa-

52. Comme voudraient le faire croire Gloege, Ebeling et les théologiens réformés qui redoutent, comme le spectre de l'Antéchrist, une Papauté s'identifiant à la Paradosis et définissant à son gré, comme articles de foi, ce qu'une piété toute humaine pourrait lui inspirer. Nous reviendrons sur ce point prochainement.

ge, je lui resterai fidèle? Qui peut m'immuniser contre l'esprit du temps, le « Zeitgeist », bien proche du « Weltgeist », cet esprit de l'homme en situation, avec son optique étroite, sa courte sagesse et le voile que projette son péché sur l'intelligence de l'Ecriture? Il faudrait que l'interprète, pour agir avec autorité, soit doué d'un discernement sûr que je ne puisse plus révoquer en doute; autant dire qu'il me parle au nom de Dieu même, en participant à l'autorité décisive de sa parole; sinon, son témoignage restera toujours affecté de l'incertitude propre à l'exégète humain. C'est ce que prétend la dogmatique catholique, qui voit dans le Magistère institué par le Christ une certaine permanence de sa fonction de Docteur. Mais n'est-ce point là attenter au caractère unique et décisif de la Révélation et supplanter le Christ par une Eglise, livrée à toutes les fluctuations de l'histoire, et ayant perdu son ancre fixe : l'enracinement dans l'unique Parole, transcendante à tous les temps et pleinement suffisante au salut? N'est-ce pas retomber de Charybde en Scylla?

C'est ce danger que craint surtout la Réforme et c'est son caractère fatal qui la détourne de rejoindre ce vieux navire qu'elle a quitté jadis, parce qu'il paraissait donner fortement de la bande, et qui continue néanmoins à traverser, tant bien que mal, les flots d'une mer démontée. Nous espérons montrer, dans un prochain article, que cette crainte est peu fondée et que la position catholique, en respectant le caractère définitif d'une Révélation, objectivement close avec l'événement unique de l'Incarnation rend seule justice aux intentions divines, conduisant les hommes de tous les temps, à travers les vicissitudes de l'histoire, vers l'unique gloire dont l'image parfaite nous fut révélée dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

G. Dejaifve, S. J.

Un dans le Christ Priant

Notre-Seigneur descendait du mont de la Transfiguration. Les neuf, laissés au pied de la colline, n'arrivaient pas à bout d'un démon opiniâtre. Celui-ci s'obstinait à ne pas lâcher le possédé qu'il torturait depuis ses premières années. L'épileptique guéri, les apôtres, un peu morfondus de leur incapacité et de leur déconvenue publique, s'informent auprès du Maître, une fois entre eux seuls, des raisons de leur impuissance. Ce démon réplique Jésus ne s'expulse par aucun autre moyen que la prière [1].

La division, la zizanie, n'est-elle pas la semence que jette de nuit, dans le champ du père de famille, l'homme ennemi par excellence, le prince de ce monde et des ténèbres : Satan? L'inimitié peut-elle être surmontée, l'ivraie arrachée, autrement que par la prière? Sans Jésus et trop sûrs d'eux, les apôtres ne purent exorciser l'épileptique. En ce XX^e^ siècle, livrés à nos propres forces, nous ne pourrions également rien. Mais le Christ prie toujours en nous et dans son Eglise. Aussi efforçons-nous de prier dans l'Esprit Saint humbles et contrits. Alors nous travaillerons efficacement à édifier le Corps Unique du Seigneur Jésus.

A parler franc, croyons-nous vraiment, d'une sûreté enracinée, à l'efficacité sinon exclusive — car Dieu a voulu avoir besoin des hommes — du moins à l'efficacité prépondérante de la prière dans ce problème particulier de la recherche de l'unité [2]? Au tréfonds de notre âme une psychanalyse ne découvrirait-elle pas que pour nous la prière est l'intermédiaire obligatoire entre un travail de discussion et un dernier effort de persuasion de notre côté et de volonté chez l'interlocuteur, qui enlèveront les derniers centres de résistance, suivant un mécanisme schématisé certes mais pélagien plus qu'à demi?

Or, au contraire, la prière, comme le don de Dieu, doit tout précéder, tout accompagner et tout achever. Nos efforts pour convaincre ne sont que l'auxiliaire dont le Père se sert dans notre condition

---

1. Lagrange-Lavergne, *Synopse des quatre évangiles,* Paris, Gabalda, 1942, § 127. Mc, IX, 29; Matth., XVII, 21. On ajoute souvent « le jeûne ». Marc ne mentionne que la prière, Matthieu ne mentionne le jeûne qu'en second lieu. Le v. 21 de Matthieu manque dans deux des meilleurs manuscrits. Le ch. Osty dans la Bible de Jérusalem l'estime une interpolation.

2. Ce qui fait que le chrétien moyen s'en désintéresse. Il pense que l'unité est exclusivement affaire de spécialistes, les théologiens ou les exégètes, ou de la hiérarchie, des chefs responsables, nullement des troupes et de la masse. La prière n'apporterait qu'un poids additionnel qui pourrait incliner la balance. Aussi l'effort du fidèle moyen ne s'insère-t-il pas dans la trame même du travail de l'Eglise.

humaine pour affermir ce qu'il a commencé d'opérer et qu'il ne cesse de poursuivre. Le démon de la zizanie qui nous a saisis et qui nous tient plus que nous ne pensons ne se chassera pas autrement que par un déferlement, un raz de marée, de prière.

Nous imaginons volontiers que la conversion d'un homme — plus exactement sa rencontre avec le Christ, car la conversion n'est pas autre chose — les réunions avec nos frères séparés, individuelles ou en corps, ne sont, de notre côté, qu'affaire de discussion, de persuasion. Heureux qu'on ne pense pas encore de polémique! Lorsque nous aurons submergé nos interlocuteurs sous la cataracte de nos arguments, que nous les aurons acculés au silence, convaincus de nos bonnes raisons, ils n'auront plus alors ni motif ni droit de ne pas se convertir, de ne pas adhérer à notre credo. Cette psychologie fort courte, inconsciente mais néfaste, se double d'une théologie déficiente. L'adhésion de foi agissante, la foi pleine, la charité, la participation à la vie trinitaire sont des dons exclusifs de Dieu.

Comme Jean-Baptiste nous nous efforçons de porter témoignage à la lumière. Cependant, et moins que lui encore, nous ne sommes pas la lumière. Nul ne vient à Jésus si le Père ne l'attire et ne lui accorde de devenir en plénitude son enfant [3]. Or, l'adhésion parfaite doit s'opérer, non dans l'agencement conceptuel des idées abstraites d'une foi exclusivement cérébrale pourrait-on dire, mais dans la foi pensée et vécue, qui, nous laissant former par l'Esprit Saint, nous configure au Seigneur Jésus [4].

Lorsque nous nous réfugions dans la prière, n'y recourons-nous pas souvent, hélas, comme à la manœuvre ultime et quasi désespérée? Ayant tout essayé, nous n'espérons plus rien. La prière n'est-elle pas alors un produit de remplacement, un bouche-trou de notre activité impuissante. Un médecin désarmé devant l'évolution d'un mal non catalogué se résoud, lui aussi, en désespoir de cause, à tenter une dernière chance, à essayer d'un traitement. Il avoue cependant avec plus ou moins de lucidité ou de fatalisme que, s'il n'en résulte aucun bien, nul mal n'est à redouter. Pareillement pour notre prière. Le Bon Dieu, voyant l'excellence de nos dispositions et la nullité de nos résultats, accomplirait ce que nos efforts n'auraient pu réaliser... La prière serait-elle en l'occurrence une sorte de morphine spirituelle, un calmant, une sorte d'opium du croyant, simplement moins nocif que le grain de pavot? Ou encore une forme d'évasion, de diversion ou d'aliénation?

En résumé, sommes-nous persuadés que la prière n'est pas simplement un facteur entre cent autres, mais qu'elle est le facteur d'unité essentiel, parce que l'agitation de l'homme, moins visible et réelle, ma-

3. Jean, VI, 44-45.
4. H. Duméry, *La Tentation de faire du bien,* dans *Esprit,* janvier 1955, p. 17, 19.

nifeste de façon plus éclatante la prépondérance, l'exclusivité de l'action divine. C'est dans la prière que Dieu se glorifie le plus. Alors, la démission libre ou forcée de l'homme prouve à l'évidence la toute-puissance de Celui qui produit chez tous le vouloir et le faire. La prière rend à Dieu seul toute gloire, sans que l'homme puisse s'approprier dans le succès la plus légère apparence de part.

*
* *

Les objections et les difficultés sur l'efficacité de la prière dans ce domaine de l'union ne manquent pas. Il faut les reconnaître et ne pas en sous-estimer la valeur. La prière n'est-elle pas, spécialement sur ce point, créatrice d'équivoque? L'équivoque, une des plus redoutables ennemies de l'unité!

A première vue, en effet, à quoi peut aboutir la prière de personnes en désaccord apparemment irréductible sur des points essentiels et pleinement conscients de leur opposition sur l'objet de leur prière et sur les moyens de réaliser leur but? Comment cette contradiction radicale dès le point de départ ne cacherait-elle pas, sous un semblant d'accord, une illusion, une réciproque duperie — on a même écrit un mensonge, à tout le moins une équivoque difficile à dissiper [5]? Comment cette prière, apparemment peut-être identique, mais en son fond si dissemblable, pourrait-elle opérer l'unité? N'agira-t-elle pas au contraire comme un facteur nouveau de dissension?

Le calviniste ou le luthérien par exemple est persuadé qu'il tient la vraie foi, la seule interprétation de l'évangile, de la Parole et de la Pensée du Maître. Pour lui, les catholiques, l'Eglise romaine, devront un jour ou l'autre accepter la conception réformée du salut, sa conception à lui de la Cène et des sacrements. Le catholique de son côté pense aussi vigoureusement — et pour nous avec bien plus de raison — que le réformé devra, à l'heure que le Seigneur a marquée, accepter d'abord les dogmes, c'est-à-dire la partie définitivement acquise et irréformable de la doctrine. Il pense aussi d'ordinaire et implicitement — ce en quoi il a tort — que le réformé devra accepter également les conséquences et les corollaires plus ou moins lointains, qui, pour courants qu'ils soient aujourd'hui, peuvent varier ou devenir caducs. Ces deux prières si irréductiblement opposées en conscience claire et en formulation explicite peuvent-elles jeter un pont? Au contraire, ne creuseront-elles pas plus large et profond le fossé? N'exhausseront-elles pas de quelques mètres le mur de séparation?

Nous prions, certes, tous et ensemble le même Père du ciel, le Dieu

5. En définitive cet irrationnel de la charité découle d'un irrationnel de la foi. Bon article du pasteur Jean Bosc, sur *L'Unité de l'Eglise*, dans *Réforme*, 26 décembre 1953, p. 2.

d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Nous le prions par le même et identique Seigneur, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, né sous l'empereur Auguste, qui a souffert et qui est mort sous Ponce Pilate. Nous prions dans ce même Esprit, Seigneur lui aussi, et qui a parlé par les Prophètes. Cette fidélité même, telle que nous la concevons chacun dans notre confession, cette conception qui tisse la trame même de notre croyance ne doit-elle pas nous ancrer plus tenaces dans notre position personnelle et d'Eglise? Cette fidélité même, au lieu de nous unir, ne nous opposera-t-elle pas et ne nous divisera-t-elle pas davantage? Car sous des mots identiques nous ne plaçons pas seulement un contenu psychologique différent mais tout autant une réalité ontologique entièrement dissemblable et apparemment contradictoire.

*
* *

Si nous pensions véritablement ainsi nous entretiendrions une conception erronée de la foi, de la connaissance de Dieu et plus encore de la prière. Mais peut-être charrions-nous, à notre insu, dans le cours de notre vie religieuse une conception païenne ou légaliste et pharisienne, de nos rapports avec Dieu et de cette conversation avec Lui qu'est toute élévation de l'âme.

La prière vraie, celle qui mérite ce nom, n'est pas une incantation magique, une formule d'emprise ou de domination sur les éléments ou sur une puissance cosmique, à plus forte raison sur Dieu. La prière est la traduction dans un geste, un mot, moins que cela une pensée, — ce regard de l'esprit —, de l'attitude religieuse par excellence. Or, l'attitude religieuse est éminemment une imploration, un appel, la soumission à un plus grand que soi, enfin la reconnaissance de cette dépendance et son acceptation confiante.

La prière — le catéchisme nous l'apprend — est un entretien familier avec le Père, un dialogue. Il nous arrive souvent de parler trop, de nous époumonner comme les ignorants et les païens [6]. Comme si nous voulions informer le Père de ce qu'Il ignorerait, ainsi que Notre-Seigneur nous le reproche dans l'évangile. Ou encore Le submerger sous le flot de nos paroles comme pour l'empêcher de répondre autrement que nous ne voudrions. Alors que dans cet entretien c'est au Bon Dieu surtout de nous parler, de nous instruire, de nous découvrir ses desseins. Dans la prière nous avons principalement à écouter, à nous taire, pour connaître ses volontés, comprendre ce qu'il nous souffle à l'oreille, ce qu'Il insinue à notre cœur. Il vient, en effet, le plus souvent, comme dans la vision d'Elie, non dans le bruit assour-

6. Matth., VI, 7. Le « battalogein » de l'évangile pourrait peut-être se traduire par : faire du bla-bla-bla, ronronner.

dissant, le tonnerre et l'éclair, mais comme la brise presque impalpable, la lumière diffuse et douce [7].

Nos dialogues entre hommes se ramènent pour la plupart à des monologues à deux, pendant lesquels chacun poursuit son idée, espérant annexer l'interlocuteur — on ne dit pas l'assimiler, ce qui serait bien —, sans écouter celui qui nous donne réplique. Le vrai dialogue par contre est mise en commun, un échange. Comprendre c'est entrer dans les idées et les sentiments de l'autre. Le seul fait de comprendre ces sentiments, même si on les rejette, est un commencement, une possibilité d'acceptation, une tentative pour pénétrer dans la pensée d'autrui. Nous envisageons une perspective dans laquelle ces sentiments sont concevables. Dans la prière nous tâchons d'entrer à plein dans les pensées du Père, du Fils et de l'Esprit. L'échange là consiste à tout recevoir et à se contenter d'acquiescer. Consciemment, délibérément, mais non moins autant et sinon plus à notre insu, dans la prière nous nous imprégnons dans la pensée de l'Autre, de la pensée divine. Comme s'exprime la postcommunion de Pentecôte : « nous sommes fécondés par sa rosée intérieure ».

Oh! sans doute la prière présente elle aussi ses contrefaçons et ses illusions. Elle n'est pas toute la vie spirituelle, de même que nous ne sommes pas pensée pure ni uniquement dialogue. Il ne suffit pas de répéter : Seigneur, Seigneur, pour enlever le royaume de Dieu. Notre générosité authentique, notre disponibilité au sacrifice ou au martyre se marque moins à un agenouilloir d'église ou de chambre que dans l'événement précis. Notre temps a découvert l'importance du sub-conscient. Sans accepter toutes les théories avancées à son sujet sur son importance dans la vie religieuse, on peut affirmer sans crainte que, si l'inconscient n'est pas le domaine exclusif et privilégié de Dieu et de sa grâce, il reste un domaine où opère largement — autant qu'ailleurs — la vie de Dieu en nous.

La prière authentique, qui n'est pas ronron de formules ou recherche plus ou moins raffinée de soi, mais recherche de Dieu, intimité avec Lui, est un facteur puissant d'union au Père par notre conformation intérieure au Seigneur Jésus. Elle est dépouillement de soi pour revêtir le Christ.

Il nous arrive de nous découvrir soudain singulièrement changés à nos yeux et à ceux des autres. Dans la vie des saints — comme dans les nôtres — se remarquent des décisions importantes apparemment inattendues, imprévisibles. Comme en géologie des effondrements ou des soulèvements brusques de terrain. Ces bouleversements spirituels demeurent des effets secrets et mystérieux de la grâce, c'est-à-dire de cette énergie divine qui habite en nous et nous travaille. Ils sont la maturation lente, brusquement éclose, du grain semé par la prière et

7. *1 Reg.*, XIX, 12.

qu'elle fait germer. La prière reste toujours don, faveur, sollicitation divine ; mais aussi de notre côté, fidélité à cet appel, réponse à ces avances. Elle est en acceptation ce que Dieu reste en perpétuelle initiative [8].

Dans nos prières nous n'exigeons pas avec arrogance tels des enfants insolents, ni de puissance à puissance. Nous exposons avec humilité. Pour un chrétien surtout nos demandes, — que nous le voulions d'ailleurs ou non —, ne sont et ne peuvent être toujours que des requêtes conditionnées. Notre volonté, nos désirs, comme ceux des enfants, ne sont que des vouloirs d'ignorants.

Comme Jésus le déclare à Jacques et à Jean qui poussent leur mère à réclamer pour eux les deux places les plus élevées dans le royaume, nous ne savons jamais ce qu'il faut demander ni comment il le faut [9]. Plus encore, lorsque nous sollicitons pour nous, pour nos amis ou pour les autres, des faveurs particulières autres que les demandes fondamentales du Pater : la sanctification de son nom ou la venue de son règne. C'est le Seigneur Jésus, c'est l'Esprit Saint qui suppléent alors à l'infirmité de notre esprit, à la précarité de notre courage et de notre lucidité. Saint Augustin le répète, quand il explique ce passage du discours après la Cène sur l'omnipotence de la prière : tout ce que vous demanderez à mon Père, Il vous l'accordera [10]. Nos désirs ne peuvent être exaucés que s'ils coïncident avec la volonté infiniment intelligente du Père et pour nous plus bienveillante et amoureuse que ne peut l'être la nôtre.

En définitive, la vraie prière, la seule qui mérite ce nom, est un exposé filial de nos désirs et de ce que nous croyons bien. Elle ressemble à la demande simple et familière de l'enfant qui n'a pas peur de son père, avec une soumission, un abandon encore plus filial, s'il est possible, à la perspicacité et à la tendresse de notre Père du ciel. Tel le message de Marthe et de Marie pour leur frère Lazare : l'exposé sans phrase de ses besoins et la remise confiante entre les mains de Dieu. La demande et l'exposé de celui qui est prêt à modifier ses désirs, la phrase même qu'il formule, dès que le Père par le moyen qu'Il voudra corrigera notre illusion et manifestera clairement ses désirs à Lui et sa volonté souveraine. Le moindre événement pourra parfois nous éclairer. Ainsi un fils affectueux et docile modifie ses désirs, ses projets, persuadé que son père sait mieux que lui ce qui lui convient. »

Bernanos fait dire au curé de Torcy, dans le *Journal d'un curé de campagne* : étonnant comme mes idées changent d'aspect quand je les prie [11]. C'est une expérience élémentaire. Les chrétiens l'éprouvent

8. E. Roche, *Evangile de Notre-Dame et Attitudes chrétiennes,* Alsatia, 1954, pp. 9-10.
9. Mc, X, 38 ; Matth., XX, 22.
10. S. Augustin, *In Ioannis evangelium,* tr. 73 ; *P.L.,* XLII, 1284.
11. G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne,* Paris, Plon, 1956, p. 59. La citation n'est pas textuelle.

à longueur de vie spirituelle. D'autres experts, de plus d'autorité que Bernanos, les grands mystiques, avaient proclamé bien avant lui ces effets purifiants et dépouillants de la prière. Thérèse de Jésus, Jean de la Croix, François de Sales répètent que l'âme unie à Dieu finit par ne plus vouloir rien solliciter de particulier [12]. Elle ne peut plus qu'adhérer au bon plaisir divin et répéter la demande du Pater, de l'agonie à la croix inclus : « Non comme je veux, mais comme toi, que Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». La prière est adhésion, acquiescement à Dieu. Qui adhère à Dieu n'est plus qu'un esprit avec Lui, un vouloir identique au sien.

*
* *

Mais ce dépouillement de nos conceptions personnelles opéré par la présence et le travail en nous de la Trinité ne s'effectue pas seulement dans la vie des individus, des particuliers. Cette transformation parfois radicale se réalise et se constate dans la vie sociale, collective, de l'Eglise, le Corps du Seigneur. La prière du chrétien n'est jamais une prière isolée. Elle est la prière dans l'Eglise et plus encore la prière de l'Eglise, parce qu'elle est en définitive la prière du Christ. Pareillement l'Eglise à la messe, dans le bréviaire, dans toute prière communautaire n'est en dernière analyse que le Christ priant en chacune de ses cellules et dans l'ensemble du corps. La loi de la prière devient d'ordinaire la loi de la croyance et de la foi. C'est une vérité communément admise. La prière de l'Eglise au cours des âges ne façonne pas seulement une croyance qu'on pourrait croire abstraite. Non, elle élabore une foi agissante qui passe dans les œuvres et dans la vie. Elle commande la charité et le comportement, les institutions de l'Eglise entière. Le Christ a été invoqué comme Seigneur, c'est-à-dire comme Dieu, longtemps avant que son égalité avec le Père n'ait été définie au concile de Nicée.

« Quand tu étais jeune tu passais toi-même ta ceinture. Viendra un temps où un autre te ceindra et te conduira où tu ne voudras pas », disait à Pierre Notre-Seigneur sur les rives du lac de Tibériade [13]. Pour rendre la pensée, peut-être faudrait-il traduire, te conduira où primitivement, au début, tu n'aurais pas voulu, où des préventions diverses, des préjugés, des aversions naturelles t'auraient

12. S. Jean de la Croix. *Les Œuvres spirituelles du Bx P. J. de la Croix,* par le P. Cyprien, c.d. Edit. nouv. revue et augmentée par le P. Lucien-Marie de S. Joseph, c.d., pp. 978-979 et 984. Bruges, Desclée De Brouwer, 1947.
Sainte Thérèse d'Avila, *Le Château de l'Ame,* ch. 2, trad. nouv. par le P. Grégoire de Saint-Joseph, t. 8, p. 155. Edit. Vie Spirituelle, Paris, 1931. *Le Chemin de la Perfection,* ch. 4. Même trad., t. 4, pp. 282-283. Paris, 1928.
13. Jo., XX, 18.

détourné d'aller. Mais, la puissance de mon esprit aidant et te transformant de l'intérieur, te fera crier à toi aussi : Père, non comme je veux, mais comme toi. Et ceinturé par moi — qui t'ai surpris sans doute de prime abord — tu ne te laisseras pas traîner comme le condamné à l'échafaud, qui se raidit, se débat et recule. Mais, conformé par l'Esprit à mon Fils bien-aimé, tu te donneras, tu t'accorderas à sa volonté qui est la mienne. Et tu courras, tu te précipiteras au-devant de mes ordres, suivant la formule du psaume. A tout le moins, comme mon Fils en croix, tu t'abandonneras pour te laisser mener là d'où primitivement tu te détournais avec horreur. Car, toi aussi, c'est pour cette heure que tu es venu sur la terre.

Qui eût dit aux Apôtres, à Jacques ou à Pierre lui-même, le jour de Pentecôte, que les païens seraient baptisés sans être circoncis? Pierre eût peut-être répondu, comme à la première annonce de la Passion : Non, il n'en sera pas ainsi [14]. A Pierre encore quelques minutes seulement avant la vision de Joppé tandis qu'il priait sur la terrasse du corroyeur Simon [15], qui eût tenu de semblables propos se fût fait traiter d'insensé! Mais Pierre achevait sa prière quand apparut la nappe aux animaux impurs.

Après les décisions catégoriques du concile de Jérusalem, Paul, si indépendant et farouche sur ce point, fait cependant circoncire Timothée [16]. Quelques années après, par condescendance, désir d'union et de paix, Paul encore sacrifiera à l'entêtement retardataire d'une partie de la communauté de Jérusalem qui ne se résignait pas à traduire en pratique courante les décisions formulées à l'unanimité par les Apôtres [17]. Preuve que l'Esprit Saint avait eu non seulement à éclairer mais que, lumière faite, Il devait encore redresser pas mal d'idées fausses sur des points essentiels, dans la vie des individus ou de certains groupes.

Les théories sur le pouvoir temporel et les états du pape, leur fondement, leur nécessité, a évolué singulièrement au cours des siècles. La solution que le génie de Pie XI, sa hardiesse de pensée et d'exécution ont acceptée et fait triompher en 1928 — et dont aujourd'hui tout le monde se félicite — était condamnée cinquante ans plus tôt.

Dans la prime jeunesse de l'Eglise, comme aux temps les plus proches de nous, la fidélité à l'Esprit Saint, la réflexion guidée par Lui sur les événements mondiaux, mènent l'Eglise et ses chefs comme Pierre, là où personne d'entre eux ou de nous ne pensait. Nul ne peut soupçonner où peut nous faire aboutir sa présence et la force de sa grâce.

Nous connaissons évidemment des termes où l'Esprit ne peut nous

14. Matth., XVI, 22.
15. *Act.*, X, 9-17.
16. *Act.*, XVI, 3.
17. *Act.*, XXI, 17 sv.

mener : au reniement des acquisitions définitives de l'Eglise. Nous ne renierons ni la Trinité ni l'infaillibilité pontificale ni l'un quelconque des articles de foi. Pas plus que Dieu n'était capable de faire prêcher par un ange un évangile autre que celui de Paul. Mais on aurait surpris saint Thomas ou saint Bernard, deux incontestables génies et dévots combien à Notre-Dame, si on leur avait déclaré que l'Eglise définirait un jour l'Immaculée Conception de Marie. D'une certaine manière cependant ils y adhéraient implicitement. Ainsi certaines affirmations que notre Mère Eglise admettra dans un millénaire pourraient paraître aujourd'hui à beaucoup monstrueuses et intolérables. Nous ne savons jamais où nous porte l'impétuosité de l'Esprit. Et nous n'avons de lumière que pour les difficultés et la malice du jour présent.

Ainsi donc, quel que soit le contenu explicite de nos représentations, notre prière, celle de l'Eglise, n'est vraiment digne de ce nom — une prière dans le Christ et du Christ — que si elle est implicitement prête à se nier et à se renier si le Christ la réprouve. Si elle est prête à délaisser son expression et son propre vouloir, à prendre la forme que le Seigneur Jésus veut lui donner. Toute prière, de l'Eglise comme du fidèle, doit pouvoir se ramener implicitement à la prière tragique mais résignée du jardin : Père, si possible, pas ce calice. Néanmoins pas comme je veux, mais comme toi. Ce cri qui se prolonge et s'achève dans l'abandon total, la remise entière et sans réserve, lorsque tout a été consommé à la perfection, suivant les Ecritures, ainsi que le Père l'avait décidé. La prière authentique ne peut être qu'une adhésion sans réticence, un oui, l'*Amen*, le *Fiat* en toutes choses au vouloir du Père, le Père de Notre-Seigneur et le nôtre. Le Verbe éternel est conformité, coïncidence de vouloir avec le Père. Le Christ, Verbe incarné, manifeste dans sa chair au long de sa vie cette coïncidence et cette conformité avec le vouloir paternel. Tout fils de Dieu, conforme à l'image de l'Unique, ne peut que tendre à conformer, faire coïncider sa volonté avec celle du Père. L'Eglise, corps du Seigneur, ne peut agir autrement. L'échange, le dialogue de l'Eglise, comme celui du fidèle se résoud lui aussi dans l'acquiescement total. Qui adhère à Dieu ne fait qu'un esprit avec lui, qu'un vouloir avec le sien. La prière nous unit à Lui, par elle Il nous absorbe en Lui [18].

Aussi refuser de prier ensemble pour l'unité entre frères séparés risquerait d'être, inconsciemment sans doute, une résistance à l'Esprit Saint, le commencement du péché contre l'Esprit, à tout le moins l'amorce du chemin qui y conduit. Quand on est convaincu que c'est

18. Pour employer des formules souvent répétées on pourrait dire : Notre prière voulante doit l'emporter sur notre prière voulue, la prière voulante étant en l'espèce celle du Christ, ou celle de l'Esprit Saint en nous et la prière voulue, les désirs de notre ignorance. C'est le Christ et l'Esprit qui sont dans l'individu et dans l'Eglise la volonté voulante. Le « Je » de l'Eglise comme on a écrit.

d'abord et surtout le Christ qui « s'efforce » en nous, refuser de prier dans le Christ serait manquer de foi et de confiance.

Nous autres chrétiens, nous trompons souvent en interprétant les signes et les paroles de Dieu. Lui ne se trompe jamais. La synagogue, le peuple juif, se sont souvent trompés et grossièrement sur des points capitaux : temporalité de la mission d'Israël et de son rôle dans l'univers, messianisme... Dans l'Eglise catholique elle-même, en dehors des décisions irréformables du magistère, tous peuvent un jour ou l'autre se tromper. Ce qui n'engage et n'infirme en rien l'infaillibilité de l'Eglise sur les points constitutifs du dogme et de la morale. Ce qui n'entame en rien l'obéissance qu'on doit à la hiérarchie. Des questions accessoires peuvent, à diverses époques, paraître aux yeux de beaucoup essentielles dans la discipline, le droit, le rituel... Sur ces points secondaires l'Eglise peut modifier en conséquence sa doctrine et son comportement. La question des rites chinois en offre un exemple connu. L'Eglise finit par s'adapter à toutes les civilisations et à toutes les races.

Refuser de prier pour l'unité avec un frère séparé prouverait un entêtement inadmissible dans ses idées personnelles. Cela reviendrait ingénument à refuser à Dieu le droit et la possibilité de modifier et de changer les buts et les intentions de nos prières. Ce serait la négation même de l'imploration et de l'attitude foncière qu'elle suppose. Car la prière est plus une question à Dieu, un appel, qu'un exposé ou une pression. Cela reviendrait à l'idolâtrie de ses propres idées et de son moi, la perversion du premier péché : nous préférer à Dieu, à tout le moins nous égaler à Lui. Ce refus supposerait enfin que sur un point quelconque nous avons épuisé le mystère de Dieu, que sur ce point nous n'avons plus à apprendre de Lui, que notre pensée sur ce point domine ou égale la sienne.

Ne serait-ce pas renouveler le geste d'Achab et douter comme lui de la puissance divine? Invité par le prophète Isaïe à demander un signe en gage de protection, il refusa. Il s'attira du prophète cette réponse cinglante : N'est-ce pas assez de vous être rendu odieux aux hommes que vous vous rendiez odieux à Dieu même [19]. Refuser de prier dans le Christ notre commun Père pour qu'Il réalise l'unité qu'a tant souhaitée le Seigneur Jésus serait nous rendre odieux à nos frères et plus encore à Dieu même.

En définitive, la prière — celle du fidèle ou celle de l'Eglise — nous établit dans une attitude de préparation, de dépouillement total de soi, de réceptivité absolue pour accueillir la Trinité, son travail en nous et hors de nous dans l'univers entier, dans le mystère, la nuit des sens et de l'esprit des mystiques. La prière nous introduit aux accordailles avec Dieu, prélude à l'union, ce mariage spirituel. Alors, c'est

19. Isaïe, VII, 11 s.

effectivement le Christ et l'Esprit qui prient et gémissent par ces sons que notre pensée réfléchie et conceptuelle ne parvient pas à s'exprimer toujours clairement à elle-même. Gémissements, balbutiements maladroits mais qui se veulent dociles et fidèles à cet Esprit qui désire nous pénétrer jusqu'à la moelle. Aucun obstacle volontaire ne s'oppose plus de notre côté à l'action divine. Elle peut alors se déployer à l'aise. Or, nous savons assez combien le Christ désire l'unité des siens. Il ne peut concevoir que ceux qui sont à Lui ne soient pas unis à Lui et entre eux de l'unité et de la cohésion de la Trinité même : Moi en eux, Toi en moi, afin qu'ils soient parachevés dans l'unité [20].

Si donc, orthodoxes, réformés ou catholiques, nous prions véritablement dans le Seigneur Jésus, nous sommes déjà pour le Père un par le Christ dans l'Esprit. D'une unité certes mystérieuse tant que durent nos divisions explicites, en attendant que se comblent les failles de séparation et ne s'écroulent les murs de divisions. Ce jour-là, nous nous découvrirons dans le ravissement pleinement un, explicitement un dans cette Trinité qui, nous ayant mystérieusement rapprochés et davantage encore secrètement unis à elle, nous fera découvrir clairement, en conscience réfléchie, notre fraternité totale dans une communauté de foi et d'amour.

Notre liaison avec les orthodoxes, les anglicans, les réformés se découvre autrement plus étroite qu'avec le païen. Car le flot de lumière et de vie qui nous est commun avec eux est considérablement plus intense, plus large qu'avec lui. Et nous sommes plus conscients de cette communauté de richesse et de notre proximité. Tous nous sommes embarqués sur un océan, l'océan de nos ignorances, à la découverte de Dieu. Nous avons, nous pensons disposer, nous catholiques, de tous les instruments utiles : compas, gouvernail, radio, avion... La nef de saint Pierre est pour nous le transatlantique insubmersible. Comme nous, le païen lui aussi met le cap sur la Trinité, mais sans le savoir explicitement. Il navigue sur une coque de noix presque hors de vue ou à la limite d'horizon, avec des instruments de fortune, imprécis. Normalement il est plus à la merci des courants contraires, des ouragans, des typhons ou des tempêtes. Nous tendons vers le même havre en nous ignorant ou presque.

Avec nos frères séparés, très spécialement les orthodoxes, nous naviguons dans les mêmes eaux, celles du Christ. Nous nous percevons d'un bâtiment à l'autre, de loin parfois comme à travers une brume, nous croyant plus éloignés que nous ne sommes en réalité. Mais nous connaissons nettement le terme dernier de notre croisière. Nous connaissons le nom et l'emplacement du port. Plusieurs de nos méthodes de navigation nous sont communes, nous ne l'ignorons pas.

---

20. *Io.*, XVII, 23.

C'est le maître unique, le Saint-Esprit, dont nous nous réclamons, qui nous les a enseignées, dans un manuel identique : la Parole de Dieu, le Testament ancien ou nouveau. Si donc au lieu de résister à l'Esprit Saint — ce que nous faisons trop souvent — au lieu de nous tourner le dos ou de nous ignorer, si nous nous époumonnions à nous appeler d'un navire à l'autre, nous nous évertuions à nous rapprocher !

Si, loin de contrecarrer les courants, nous amplifions les souffles de l'Esprit par notre docilité à les capter et à les exploiter en n'étant pas rebelles ! Si, au contraire, nous ouvrant tout grands à son action, nous entrions entièrement dans ses vues pour le laisser agir à plein en nous, Lui qui opère le vouloir et le faire ! Loin d'accentuer nos divisions, de retarder par nos infidélités l'échéance des réunions, nous hâterions d'une certaine manière cette unité, but capital de la volonté du Christ et que nos péchés ont brisée. Cette unité totale, sous sa houlette, du genre humain rassemblé par sa voix et incliné sous la douceur suave de son autorité. Un seul bercail, un seul baptême, un seul Seigneur, un seul Dieu, Père de tous et qui est en tous. Ce jour-là notre flotte, dispersée jadis par les cyclones de nos fautes, voguera unanime, de conserve, dans une communauté absolue d'esprit, de manœuvres et de gestes, parce que nous aurons tous entendu, compris et suivi la voix du Seigneur, le Commandement de la Parole de Dieu.

Orthodoxes, Réformés, Catholiques d'Asie, d'Afrique, d'Amérique ou d'Europe, nous célébrons chacun la grandeur de notre Père du ciel dans l'idiome propre de notre confession. Or, le Seigneur, ne l'oublions pas, a répandu son Esprit sur toute chair à profusion, même sur celles qui ne le cherchaient pas, à plus forte raison sur celles qui l'implorent. Si donc nous nous acharnons à persévérer fidèles envers l'Esprit Saint, nous finirons comme au jour de Pentecôte par nous comprendre parfaitement, non pas seulement chacun dans notre langue, dans une sorte d'illumination spéciale, d'osmose spirituelle. Non. Mais parce que nos idiomes divers s'étant insensiblement rapprochés, nous ne parlerons plus qu'un seul langage — le seul que nous aurons pleinement entendu et que nous ne pourrons que répéter —, la seule voix authentique à laquelle obéissent les brebis fidèles, celle du Bon Pasteur de nos âmes qui a donné sa vie pour les brebis que nous sommes.

*
* *

Nous pouvons donc prier chacun de notre côté, de concert, non seulement à la même heure, voire coude à coude, mais, rassemblés ou séparés physiquement, dans une communauté authentique d'intention et sans aucune équivoque. Car, après tout ce que nous répétons depuis

le début, nous ne prions pas, Eglise ou fidèle, pour amener de force le Père tout-puissant à nos perspectives personnelles ou de confession. Ce serait de la magie! Nous prions dans nos perspectives parce que nous les croyons celles du Père et dans la mesure où nous les pensons celles du Père, prêts à en changer dès que nous aurons entr'aperçu les véritables vouloirs de notre commun Seigneur.

C'est précisément ce détachement de soi et de ses idées personnelles ou d'Eglise, ce dépouillement accepté en commun de part et d'autre, isolés ou en groupe, mais consciemment, qui nous ouvrira dans une fidélité sans réticence aux inspirations de l'Esprit. Nous ouvrant ainsi sans obstacle de notre part à l'action divine, ou avec le moins d'obstacles acceptés, cette prière commune nous ouvrira du même coup les uns aux autres. Ce dépouillement, ce don, vivifiera en nous ce que nos péchés, nos infidélités de tous ordres ont stérilisé, atrophié, de vie divine.

C'est par l'émulation spirituelle, en cherchant à nous configurer toujours plus parfaitement au Christ par la prière en commun les uns pour les autres et les uns par les autres, c'est par cet approfondissement divin opéré en nous par la prière, ce dialogue, cet échange, qui nous aura introduits dans l'intimité divine, que nous nous retrouverons un jour chacun en forme de Christ. Le jour qu'il plaira au Seigneur et que le Père seul connaît.

Alors, nous découvrant identiques les uns aux autres, nous n'aurons qu'à reconnaître, qu'à ratifier cette unité que le Christ aura opérée en nous et qui aura été recherchée, sollicitée et acceptée par notre supplication. Alors, en Lui, le Christ total, Père, Fils et Esprit, ils seront tout en toutes choses, en nous et dans l'Eglise enfin unique.

J. ROCHÉ, S. J.

Philosophies chrétiennes, humanismes chrétiens et Incarnation

Le christianisme est tout autre chose qu'une philosophie et qu'un humanisme, par le fait même que c'est l'Incarnation qui lui donne tout son sens. Mais précisément l'Incarnation n'invite-t-elle pas à se poser les questions de la philosophie chrétienne et de l'humanisme chrétien? La première de ces deux questions — qui peut-être se rejoignent en une seule — fut naguère l'objet de débats remarquablement enrichissants [1] et vient encore d'être mise à l'ordre du jour [2]. La seconde est connexe à des problèmes fort importants et situés au premier plan de l'actualité [3]. Si la difficulté de traiter de chacune des deux s'accroît d'un fait de vocabulaire, étant donné la complexité de ces termes de philosophie et d'humanisme, il n'est peut-être pas sans intérêt de les considérer l'une et l'autre, et même de les réunir toutes deux dans une même interrogation.

Si l'on se contentait de définir la philosophie à la façon de P. Valéry : « J'entends par philosophie, tout homme, de quelque culture qu'il soit, qui de temps à autre se donne une vue d'ensemble de tout ce qu'il connaît », aucune difficulté ne pourrait surgir concernant la possibilité ou l'existence de la philosophie chrétienne. Le chrétien peut, comme tout autre, choisir une perspective pour organiser ses connaissances, et cette perspective peut être la perspective chrétienne.

Mais si l'on fait de la philosophie cette discipline authentiquement rationnelle que nous avons appris à connaître, ayant un objet rationnel et caractérisé par la rationalité, le débat est ouvert. Car au fait, qu'entend-on par raison? La raison connue des Grecs, pratiquement exclusive du temps? La raison des modernes, faite d'intellectualité pure et pratiquement exclusive de spiritualité, une *ratio* étrangère au *spiritus*? Ou bien la raison d'un être riche d'une vie spirituelle et participant de l'éternité? On devine l'importance de ce simple préambule, si en parlant de philosophie, l'on songe aux philosophies orientales aussi bien qu'aux philosophies occidentales.

C'est pourtant cette question qui était supposée résolue quand commença la discussion qui devait être si riche et si féconde. « On ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique ou d'une physique chrétienne [4] » disait E. Bréhier, et des chré-

1. H. Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne,* Paris, 1941 (avec toute la bibliographie).
2. *Philosophies Chrétiennes, Recherches et Débats,* 10, Paris, 1955.
3. *Humanisme et éducation en Orient et en Occident,* Unesco, 1953.
4. *Y a-t-il une philosophie chrétienne,* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* avril-juin 1931, p. 162.

tiens d'ailleurs devaient n'éprouver aucune gêne à parler comme lui. Mais la raison est-elle exactement la même dans son exercice quand elle porte sur la quantité ou sur le phénomène, objet de mesure, et quand elle traite de l'homme et de sa destinée, du monde et de sa signification?

Il est vrai, l'on avait beau jeu de montrer les développements parallèles, aux premiers temps du christianisme, de la pensée chrétienne et de la pensée païenne. Et l'on peut aussi bien apercevoir des processus homologues dans le cheminement de pensées différentes, nées en milieu de civilisations très diverses [5].

Mais ceci n'atteint pas l'essentiel, et au delà de tous les processus, le problème se pose de l'inspiration que reçoit la pensée, de l'orientation qu'elle se donne, des exigences dont elle prend conscience, de l'utilité intellectuelle des normes qu'elle retient. Or c'est précisément cette fécondité de la Révélation pour l'activité de la raison qui fut objet de contestation. Mais l'on pourrait dire que l'histoire de la pensée philosophique est à elle seule une réponse. La pensée du moyen âge, si elle n'est pas de la philosophie séparée, ni même de la philosophie à l'état pur, a cependant un contenu philosophique. Et la monumentale histoire d'E. Bréhier, dont l'importance, la valeur d'information, la probité sont reconnues, ne l'a certes pas oublié, tandis que M. Gilson a montré avec précision que la philosophie grecque fut non seulement assimilée mais transformée par la scolastique, et que la « métaphysique de l'Exode » vint au besoin supplanter la métaphysique aristotélicienne.

Au surplus, comme le mouvement en marchant, la philosophie chrétienne se prouve en existant. Elle existe, par le fait même qu'ont existé ou existent saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure, et aussi Alexandre de Halès, saint Albert le Grand, saint Thomas, combien d'autres dans l'une ou l'autre lignée et d'autre part, pour ne faire appel qu'à la France, Pascal, et aussi, ajoute-t-on parfois (ce qui peut s'entendre à certains points de vue), Descartes, surtout Malebranche, et encore, Etienne Gilson, Jacques Maritain et leur philosophie d'inspiration chrétienne, Maurice Blondel et sa philosophie d'aspiration chrétienne, Gabriel Marcel et sa philosophie mettant en valeur la situation chrétienne.

Mais cette philosophie chrétienne peut-elle avoir une réelle autonomie? On sait combien certains critiques hésitent à voir une véritable philosophie dans la pensée d'un saint Augustin et de toute la lignée augustinienne, par le fait même que pour de tels esprits, la ligne de démarcation n'est guère précise entre les domaines de la raison et de la foi, que la notion de nature n'est pas nettement isolée, qu'au con-

5. Cfr notre étude « Un point de philosophie et de mystique comparée », à paraître dans la *Rev. Hist. Phil. relig.*

traire, les démarches de la pensée aiment se situer dans les perspectives de la vie et de la destinée. Seulement, ce que des thomistes disent de l'inexistence de la philosophie des augustiniens, d'autres le disent de la philosophie thomiste, et il arrive même que ce soit d'authentiques thomistes. Dans la pensée d'un saint Thomas, nature et raison ont conquis une autonomie beaucoup plus grande que dans la pensée augustinienne. Pourtant, la philosophie d'un saint Thomas n'existe pas isolée; il faut l'extraire de l'ensemble de sa synthèse. En fin de compte, entre l'état de la philosophie augustinienne et l'état de la philosophie thomiste, il n'y a guère qu'une différence de degrés. De même, quand M. G. Marcel traite de l'espérance, sait-on toujours exactement quand il passe de la philosophie à la théologie? Mais sait-on aussi toujours exactement quand on passe de la physique à la chimie, de la psychologie à la sociologie?

Il est trop clair d'ailleurs que ces deux cas ne sont rapprochés qu'à un point de vue extérieur; car ils diffèrent en réalité *toto coelo*. Et c'est là qu'en définitive, gît la véritable difficulté. Que la philosophie chrétienne n'ait pas toujours une autonomie de fait reste secondaire. Ce qui est capital, c'est qu'aucune philosophie chrétienne, pour être digne de ce nom, ne peut s'attribuer une totale autonomie de droit. Même les néo-scolastiques, qui ne veulent pas que la Révélation soit une norme positive pour la philosophie, reconnaissent qu'elle doit être au moins une norme négative. Et c'est contre quoi ne pourra que s'insurger toute conception rigidement rationaliste. Mais c'est ici que se repose la question du point de départ : au nom de quelle raison? Il faut commencer par circonscrire étroitement la notion de rationnel pour rejeter en dehors de l'authentique philosophie toute pensée qui suppose une notion de rationnel moins étriquée.

Est rationnel, certes, ce qui répond au besoin d'identification. Est rationnelle aussi, non seulement la cause, mais la loi. Rationnelle, l'explication par la découverte des lois ou par l'enchaînement des principes et des conséquences. Du domaine rationnel, l'étude du nécessaire. Du domaine rationnel encore, l'étude du contingent rattaché au nécessaire. Du domaine rationnel même l'explication par le déroulement du temps — cet « irrationnel » cependant. Rationnelle peut-être la discipline qui ne fait appel qu'aux seules lumières de la raison; rationnelle aussi la discipline où la raison s'exerçant suivant ses lois propres baigne dans la lumière de la foi.

A vrai dire, on peut se demander s'il n'y a pas toujours une certaine foi conditionnant la philosophie. Et ceci en dehors de toute espèce de fidéisme. Si étrange que cela semble et malgré l'apparence paradoxale, on pourrait parler, ainsi que de la foi chrétienne conditionnant la philosophie chrétienne, d'une foi rationaliste, d'une foi marxiste conditionnant la philosophie rationaliste, la philosophie marxiste, car le marxiste admet une fin de l'histoire aimantant tous les

processus qui y conduisent : il n'en démontre pas rationnellement l'évidence, il la suppose, il y croit; le rationaliste admet que la raison ne peut rien recevoir d'un au-delà du « purement rationnel »; mais ce présupposé n'est ni évident, ni démontré, il est l'objet d'une foi implicite, marqué même à un point de vue au coin d'un certain « irrationnel [6] ». Il est vrai, dans ces deux cas, le stimulus se voudrait d'ordre rationnel; dans le cas de la foi chrétienne, il est conçu explicitement comme venant de la Révélation, dépassant la raison et l'illuminant. Mais on voit combien il est difficile au nom d'une certaine conception de la raison, de refuser à priori la possibilité de la philosophie chrétienne.

*
* *

L'objection ne viendrait-elle pas de la nature même du christianisme et de la conception même qu'on en doit avoir? Certes, on ne saurait trop y insister, le christianisme est tout autre chose qu'une philosophie. Et il n'est nullement nécessaire d'être barthien, pour avoir spécialement à cœur de préserver sa transcendance. Mais précisément, autant il est indispensable d'affirmer cette transcendance, autant il convient de ne pas oublier qu'elle est essentiellement la transcendance de la religion du Verbe Incarné. Sans l'Incarnation, il n'est pas de christianisme. Mais l'Incarnation consiste en ce que le Verbe s'est fait chair, et le Verbe qui s'est fait chair est Vérité en même temps qu'il est Vie; Il est la Parole vivante dite à l'humanité. Cette Parole est à entendre, cette Vérité à recevoir. Voilà pourquoi dès les premiers siècles de son histoire, l'Eglise s'est appliquée à la comprendre, à en discerner les virtualités, à en défendre l'authenticité, à en faciliter les approches. La perception de la Vérité chrétienne devait donner naissance non seulement à la théologie, mais à la philosophie chrétienne à fonction théologique ou à fonction apologétique. Et même la philosophie qui ne se reconnaît aucune de ces deux fonctions devait se sentir attirée dans la sphère de rayonnement de la Parole à fonction régulatrice et stimulatrice, par le fait même que cette philosophie tient à affirmer qu'aucune vérité ne peut contredire la Vérité.

La considération de cette norme, au moins sous son aspect négatif, fait comprendre comment, à un point de vue, on parlera, au singulier, de la philosophie chrétienne. Car pour mériter d'être telle, elle devra retenir dans sa vision rationnelle les visées essentielles du message chrétien concernant Dieu, l'homme et le monde. La philosophie thomiste apparaît comme la philosophie chrétienne par excellence, ayant

6. Et l'on pourrait montrer que l'une et l'autre foi sont beaucoup moins raisonnables que la foi chrétienne.

réussi, avec perfection, cette distinction et cette union de la raison et de la foi. Mais c'est précisément à cause de cette distinction que l'Eglise tient à maintenir le pluralisme des philosophies. Car il y a en fait des philosophies chrétiennes.

Et en raison même de l'Incarnation qui les suscite et les justifie, il est légitime de se demander s'il peut y en avoir d'autres, non seulement en notre milieu de civilisation dite occidentale [7], influencée par le christianisme, mais en des civilisations tout autres, comme les civilisations orientales.

Parler de civilisations orientales, est traiter d'un monde immense et divers. Il faut y signaler d'abord la civilisation byzantine où l'on peut apercevoir des philosophies chrétiennes analogues à celles de l'Occident et même parfois leurs homologues. Et au delà se présentent les civilisations de l'Islam, de l'Inde et de la Chine qu'il ne peut être question de confondre [8].

Pour ne retenir que celle de l'Inde, qui joua en Asie le rôle de la civilisation grecque en Europe, on ne pourra faire de sa culture une comparaison valable avec la nôtre que par des prises de vues successives et variées. On pourra tour à tour être frappé par l'opposition qui dresse de nos jours en face l'un de l'autre deux mondes que des lignes d'évolution divergentes ont séparés comme par un abîme, souligner que l'opposition ne serait plus la même, si, pour faire la comparaison, on reculait de quelques siècles jusqu'au moyen âge, s'appliquer à mettre en relief la diversité de la pensée occidentale comme de la pensée hindoue, discerner même en l'une comme en l'autre la permanence des types de pensée parménidienne et héraclitéenne [9], noter même curieusement dans le déroulement des processus de pensée des correspondances d'époque à époque [10]. Le problème d'une philosophie chrétienne en Inde se posera en termes complexes.

C'est ici que se présente à nouveau la philosophie chrétienne au singulier. Quel que soit le degré de longitude, elle aura toujours à sauvegarder l'existence d'un Dieu personnel, la réalité de la personnalité, la réalité du monde, la réalité du temps, la valeur de l'histoire.

---

7. Dénomination toute relative. N'importe qui n'importe où est toujours en effet à l'Orient et à l'Occident de quelqu'un. « Définir l'Asie comme étant l'Est et l'Europe l'Ouest, c'était le fait d'une époque où les hommes se représentaient la terre comme plane et limitée ». H. Kabir, *L'Orient et les problèmes d'éducation,* dans *Humanisme et éducation,* Unesco, p. 118.

8. L'Islam en particulier se situe à part, avec sa puissante affirmation de la transcendance de Dieu. Rappelons à ce sujet qu'il y eut déjà au moyen âge un affrontement de la pensée chrétienne et de la pensée de l'Islam, succédant à l'affrontement de la pensée de l'Islam et de la pensée grecque (La même remarque, analogiquement, peut être faite sur la pensée juive).

9. H. Kabir, *op. cit.,* p. 119.

10. H. de Glasenapp, *La Philosophie indienne* (trad. A. M. Esnou, Paris, 1951). Conclusion : Philosophie indienne et philosophie occidentale, pp. 329-352.

Et si la négation de ces affirmations est fondamentale dans la pensée hindoue [11], il est clair qu'aucune philosophie chrétienne ne pourra assimiler ce qui ne tendrait qu'à la détruire. Mais outre qu'il y a la variété des systèmes, des points de vue, des attitudes — car la *bakti* n'est pas l'*advaita* — la *Weltanschauung* de l'Inde retient des conceptions qui semblent spécialement offertes à la méditation de la philosophie chrétienne [12] : conception de la raison non dévitalisée, non déspiritualisée, conception d'un monde symbolique et de la correspondance du microcosme et du macrocosme, conception des liaisons de la matière et de l'esprit, des êtres entre eux, de l'homme et du cosmos.

On verra bien que les philosophies chrétiennes orientales sont possibles quand elles existeront. Mais la meilleure invite à leur existence est l'universalité même de l'Incarnation : car si la même Vérité, apportée par la Lumière venant en ce monde éclairer tous les hommes, est reçue par une raison substantiellement la même en tous, les conditions psychologiques, historiques et sociales d'exercice de cette raison légitiment les caractéristiques des philosophies qu'elle suscite [13].

*
* *

Il semble que la doctrine de l'Incarnation invite de la même façon à l'humanisme chrétien. Pourtant humanisme chrétien ne se confond pas avec philosophie chrétienne. A première vue, il pourrait se faire qu'une philosophie chrétienne ne fît pas ressortir l'aspect humaniste du christianisme, et d'autre part, il est un humanisme littéraire, en dépendance du christianisme, qui ne suppose pas une philosophie. C'est précisément l'oscillation du terme « humanisme » du sens littéraire au sens philosophique qui rend plus complexe l'examen de notre question. Et certes, on comprend que soit jugée regrettable la trop vaste extension que prend ce terme au risque de perdre une valable compréhension, et l'on peut craindre qu'on en vienne à se demander non pas qui est humaniste, mais qui n'est pas humaniste, ou même qui pourrait ne pas être humaniste [14]. Remarquons cependant que cette notion d'humanisme est un genre qui doit comporter plusieurs espè-

11. Cfr J. Monchanin, *The Christian approach to Hindu,* dans *Indian Missionary Bulletin,* Kurseong, June 1953; *Le temps selon l'hindouisme et le christianisme,* dans *Dieu vivant,* 14, 111-120.

12. De plusieurs d'entre elles, on retrouve l'analogue dans la philosophie du moyen âge.

13. Et l'on retrouvera : a) à côté de la théologie, la philosophie à fonction théologique ou apologétique, b) la fonction stimulatrice ou régulatrice de la Vérité essentielle, c) la référence à « la » philosophie chrétienne fondamentale.

14. Cfr H. Gouhier, *Note sur l'anti-humanisme à propos de Bérulle,* dans *Dieu vivant,* 23, 146-150.

ces, et que la notion d'antihumanisme devra recevoir d'autant plus de nuances que son extension croîtra dans la mesure où diminuera celle d'humanisme — encore qu'on ne soit pas obligé de s'en tenir à cette dichotomie humanisme-antihumanisme et que dans l'espace intermédiaire il y ait encore lieu de discerner plusieurs degrés.

C'est un fait que l'humanisme s'est appliqué aux Belles-Lettres de l'antiquité, bien que l'humanisme de l'antiquité ne fût pas exclusivement littéraire. Et sur cette ligne, l'on aurait beau jeu de citer des chrétiens qui accordèrent leur foi religieuse et leur ferveur littéraire. Bien avant la Renaissance, ce sont des humanistes en leur genre que ce Loup de Ferrières, à l'affût, comme Gerbert, de beaux manuscrits des anciens et qui se fait lui-même copiste; cet Irlandais Probus de Mayence qui veut, comme plus tard Abélard et Erasme, que soient sauvés, pour la beauté de leurs œuvres, Cicéron et Virgile; ce Micon de Saint-Régnier et cet Hadoard — celui-ci non sans scrupules — qui s'essayent à des recueils de morceaux choisis d'« auteurs »; cette Sœur Hroswita, de Gandersheim, qui forme le projet de donner une réplique aux comédies païennes de Térence en écrivant un théâtre chrétien et se pose à ce sujet les mêmes cas de conscience que tels de nos hommes de lettres contemporains, envisageant leur art à la lumière de leur foi; et plus tard, ce saint Bernard, qui ne peut faire ignorer, s'il l'ignore lui-même, l'humaniste qui vit en lui; cet Hugues de Saint-Victor, inquiet de la place à accorder aux lettres et aux arts et craignant qu'ils ne soient trop envahissants; ce Jean de Salisbury, le plus délicat et le plus charmant des humanistes.

Allonger la liste nous convaincrait encore davantage que le beau que l'homme fait fleurir en ce monde, s'il n'est pas une fin dernière, s'il brille dans la lumière divine, ne fait pas obstacle, mais aide à la montée vers Dieu. Mais nous ne serions pas pour autant au cœur du problème. Ce qu'en effet impliquerait la notion philosophique d'humanisme, c'est, dit-on, le libre épanouissement de l'homme. Et c'est ici que se pose l'objection à l'humanisme chrétien. Puisque le christianisme impose des limites et des normes à l'activité de l'homme, il ne peut admettre que l'homme soit la mesure de l'homme, il est incompatible avec l'humanisme.

A vrai dire, il est bien de l'essence du christianisme d'être un « théocentrisme ». Pour le chrétien, Dieu seul est la fin, à proprement parler. Il n'est pas de spiritualité chrétienne qui puisse être dite, en rigueur de termes, anthropocentrique. Cette expression bremondienne ne peut guère être sauvée que si elle est appliquée exclusivement à la présentation psychologique de telle ou telle spiritualité qui, comme toutes les autres, centre et est centrée sur Dieu.

On peut dire cependant que le christianisme implique un humanisme, parce qu'il n'est aucune promotion de l'homme qui passe celle de l'Incarnation, parce que Dieu a voulu, pour sa gloire, la pleine et

définitive réalisation de l'homme — *gloria Dei, homo vivens.* Il est un humanisme eschatologique inhérent à la foi du chrétien. Même certaines doctrines spirituelles occidentales qui prennent comme dominante le *contemptus saeculi,* où l'humain temporel paraît méprisé parce qu'il est jugé menaçant, ont, pour objectif dernier, avec la gloire de Dieu, la glorification de l'homme dans la vision de Dieu. Quant à la spiritualité orientale chrétienne, aimantée par l'idée d'illumination transformante, c'est un humanisme qu'elle implique par sa contemplation de la transfiguration de l'homme dans la Lumière et par la Lumière.

Mais ne faisons-nous pas ici précisément un emploi abusif du terme « humanisme »? Il serait regrettable, peut-être, de l'effacer trop tôt. Car il y a dans les mots, non seulement une psychologie pétrifiée, mais une philosophie condensée. Parler d'un humanisme lié au christianisme, même s'il ne s'agit que de l'humanisme eschatologique, met justement en relief la valeur reconnue à l'homme, l'accomplissement réalisé pour l'homme.

Cependant, il n'est pas d'humanisme chrétien qu'eschatologique. Il est un authentique humanisme chrétien temporel que nous pouvons envisager sous deux aspects, suivant qu'il s'agit de l'homme qui est considéré ou de l'homme qui regarde.

On a souligné une condition requise pour parler d'humanisme. « Humanisme implique le sentiment d'une certaine suffisance de l'homme — fût-elle relative comme dans les humanismes chrétiens [15] ». Ici, nous trouvons un problème homologue de celui que nous avons rencontré à propos de la philosophie chrétienne. S'il y a philosophie, c'est qu'il y a une certaine autonomie de la raison. S'il y a humanisme, c'est qu'il y a une certaine suffisance de l'homme. Un scepticisme qui ne croirait d'aucune façon à la raison serait conduit à rejeter l'idée même d'une philosophie. Un pessimisme qui admettrait l'impuissance foncière de l'homme n'aurait que faire de la notion d'humanisme. Or la doctrine catholique a le souci constant de sauvegarder la valeur réelle de la raison, et le pouvoir réel d'agir chez l'homme.

C'est aussi au point de vue de l'homme qui regarde que l'on peut parler d'humanisme. Cette fois, nous donnerions comme caractéristique à l'humanisme l'intérêt direct à l'homme et, en même temps qu'à l'homme, au monde. Il est notable que le langage n'a pas retenu, pour désigner l'intérêt au monde, le terme « cosmisme », correspondant à celui d'humanisme. Dans celui-ci, peut se trouver pratiquement impliqué le souci de la possession du monde. Un humanisme chrétien peut parfaitement concevoir l'homme et le monde liés l'un à l'autre, le second à la charge du premier. En ce sens, être du ciel n'empêche pas d'être de la terre. L'homme reçoit l'honneur étonnant de collaborer à l'œu-

15. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 47.

vre du Dieu Créateur et du Christ Rédempteur. Le monde, créé par Dieu, sanctifié par le Christ, doit être mené à son achèvement par l'homme. Quel que soit le mystère qui plane sur la répercussion eschatologique de l'effort temporel, sur la continuité ou la discontinuité entre le monde de ce temps et « les nouveaux cieux et les nouvelles terres », il apparaît manifeste qu'aucune vision temporelle ne peut être donnée plus haute que celle de l'homme dont l'œuvre, loin de s'engloutir dans la nuit de la mort, demeure, d'une façon ou de l'autre, dans la vivante éternité.

Cette conception n'est-elle pas humaniste? Si l'on parle de l'humanisme de saint Paul, ce n'est pas à cause de ses citations des anciens, qui sont rares et d'usage courant; mais parce que Paul, lui-même merveilleusement doué des dons de la nature et de la grâce, nous propose cette prestigieuse vision de l'homme tout entier dans le Christ et du monde en attente du Christ.

En somme, l'humanisme chrétien veut préserver l'homme, comme la philosophie chrétienne, la raison de l'homme.

Par rapport à ce qui est rationnel et humain, le christianisme est et sera toujours un au-delà. Sa transcendance est fortement mise en relief par la tendance à le maintenir dans un splendide isolement et à refuser tout humanisme, tendance représentée tour à tour et à des titres divers par un Tertullien, un Otloh de Saint-Emmeran, un Manégold de Lautenbach, un Kierkegaard, un Karl Barth.

Pourtant, comme l'on comprend qu'il y ait lieu à philosophie chrétienne, puisque le christianisme est la Vérité offerte à l'esprit humain, on comprend qu'il y ait lieu à humanisme chrétien, puisque le christianisme est la Vie qui doit élever la nature humaine. Et ceci pour tout homme et pour tous les hommes.

*
* *

De même qu'il y a différentes philosophies chrétiennes se référant à la philosophie chrétienne fondamentale qui sauvegarde les valeurs rationnelles impliquées par le message chrétien, ainsi il peut y avoir plusieurs humanismes chrétiens ressortissant à l'humanisme chrétien fondamental qui préserve l'authentique conception de l'homme et sa dépendance à l'égard de Dieu.

La grandeur de l'homme est indépendante du pays qui lui a donné naissance. Mais tel ou tel aspect de cette grandeur peut être mis en relief suivant les conditions de vie qui sont les siennes.

Aussi bien que l'idéal du *kalokagatos* grec, l'humanisme chrétien peut assimiler l'idéal hindou de libération par dépouillement ou approfondissement, et l'idéal chinois de piété filiale et de communion avec l'univers.

Ce que l'humanisme chrétien n'assimilera jamais, ce sont les éléments luciférien recélés par les prétendus humanismes-types, humanisme rigidement rationaliste et humanisme marxiste, qui peuvent avoir pour aboutissement un certain humanisme technique [16], où l'humanisme est détruit par la technique qui écrase l'homme, oublieux de sa fin.

*
* *

Ainsi le christianisme ne cesse d'apparaître comme semence, levain et lumière.

Par le fait qu'il est « au delà de l'Est et de l'Ouest », il peut faire surgir, par son affrontement à d'autres modes de penser et d'agir, telles formes nouvelles au contact desquelles tels de ses caractères pourront prendre relief.

Par le fait qu'il est le Ciel rejoignant la terre, il apparaît comme une lumière pour guider la pensée et l'effort.

Le rationaliste sait bien que le chrétien peut faire œuvre valable dans le domaine rationnel ; mais il n'arrive pas à comprendre que la clarté de sa foi, loin de l'offusquer, l'empêche de s'égarer.

Le marxiste sait bien qu'en vertu de l'humanisme inhérent à son christianisme, le chrétien se tient pour responsable, non seulement d'un monde à penser mais d'un monde à transformer ; mais il n'arrive pas à comprendre que la foi chrétienne, loin de scléroser l'homme, l'empêche de se briser.

L'un et l'autre n'ignorent qu'un fait, mais qui est capital : c'est que le Verbe s'est fait chair.

Paris. Abbé Roger Baron.

16. Non pas tout humanisme technique.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Exhortation du 4 novembre 1955 à l'occasion du 10e anniversaire de l'Association italienne des maîtres catholiques. — (*L'Osservatore Romano,* 5 nov. 1955. — *La Doc. cath.,* 1955, col. 1473-1479).

L'Association italienne des maîtres catholiques, fondée en 1945, atteint après dix ans 80 % des maîtres italiens, groupés en 1310 sections. Le Souverain Pontife se réjouit de ce résultat très remarquable. En une exhortation aux lignes très nettes, il traite successivement de ce que doit être le maître; de ce qu'il doit savoir, vouloir et faire :

I. *Ce que doit être le maître*

Le Pape fait remarquer que le mot « maître » lui paraît plus opportun que le titre « enseignant » que certains voudraient adopter.

« Le « maître » est le plus haut titre qu'on puisse donner à un enseignant; car sa fonction exige quelque chose de plus élevé et de plus profond que l'œuvre de celui qui communique simplement la connaissance des choses. Le « maître » est celui qui réussit à établir des rapports d'intimité entre son âme et celle de l'enfant; il est celui qui s'engage personnellement à diriger vers la vérité et le bien l'âme candide de l'élève; celui qui, en un mot, en modèle l'intelligence et la volonté pour en tirer, dans les limites du possible, un être de perfection humaine et chrétienne. »

« Les vrais maîtres doivent être des hommes complets et intégralement chrétiens, c'est-à-dire imitateurs de l'unique Maître divin, le Christ Jésus. »

Le Pape déplore de voir se multiplier les écoles où l'on ignore Jésus, où même on le combat.

« Heureusement la grande majorité des maîtres élémentaires a plusieurs fois affirmé sa volonté de n'accepter en aucun cas de trahir l'enfance qui leur est confiée », mais il ne suffit pas de se déclarer catholiques, il faut vivre sa foi, afin que les enfants soient autant formés par l'exemple que par l'enseignement. « Nous vous exhortons donc à vous engager pour un christianisme intégral; et, pour que le but que Nous vous indiquons ne vous semble pas trop difficile, voyez, Nous le faisons en Nous servant des paroles que le divin Maître prononçait en s'adressant à la foule de ses auditeurs : « Pour entrer dans le royaume des cieux, devenez comme ces enfants : *efficiamini sicut parvuli* (*Matth.,* XVIII, 3) : purs, simples, humbles, généreux ».

II. *Ce que le Maître doit savoir*

Ce n'est point parce qu'ils n'ont à former que des petits que les maîtres élémentaires pourraient être médiocres dans leurs capacités professionnelles.

Mais c'est surtout sur l'aspect pédagogique que le Pape insiste : « L'enfant est un petit être fragile, entièrement tendu vers la vie, qui s'ouvre et s'épanouit comme une fleur de printemps. Petit être en quête de mouvement et de jeu,

attaché à tout ce qui l'aide à se croire grand, à se croire déjà son propre maître, toujours plus responsable de ses actes. Extraordinairement divers dans leurs aspects et leurs exigences, certains enfants impressionnent par le retard de leur développement physique, d'autres font craindre par leur précocité autant intellectuelle que morale; on en rencontre d'absolument tarés, tandis que d'autres promettent de grandes et belles choses par leur extraordinaire intelligence et leur activité peu commune; certains sont inquiets, turbulents, d'autres calmes et réfléchis. Connaître chacun de ces enfants n'est pas suffisant; il faut encore savoir leur parler. En vérité, on peut dire que peu sont capables d'écouter comme les enfants, parce que personne n'a soif d'apprendre autant qu'eux; en effet, tout ce qui tombe sous leur regard provoque leurs interrogations, et elles se produisent avec une insistance et parfois une indiscrétion que personne d'entre vous n'ignore ».

A ces besoins des enfants les maîtres répondront par une manière simple, mais non puérile, d'exposer les choses. Ils aideront les enfants à « voir », en parlant à leur imagination. « On réclame donc de la part du maître la sagesse encore plus que la science, la profondeur encore plus que l'étendue des connaissances, par-dessus tout la préoccupation active de l'avenir des enfants, malgré leur instabilité actuelle. »

III. *Ce que le maître doit vouloir*

Comme *enseignant,* l'acquisition des notions indispensables à la vie et cela par la fidélité constante au programme.

Comme *enseignant catholique,* une connaissance de la religion claire, ordonnée, principe de vie.

Comme *éducateur,* la formation des enfants en leur proposant l'exercice des vertus humaines : loyauté, courage, attachement au devoir, à la famille, à la patrie. Il faut noter, à ce propos, que le sentiment de l'amour de la patrie est peut-être trop négligé aujourd'hui par certains, alors qu'il a été et reste encore maintenant un précieux élément dans la formation complète de l'enfant.

Comme *éducateur catholique,* la préparation d'une génération de vrais chrétiens, l'aspiration à la sainteté chez les enfants.

IV. *Ce que le maître doit faire*

Il faut poursuivre certes une formation *collective* mais il faut y joindre le plus possible une formation *individuelle* : « Il y a tout un travail d'information et de formation qui doit être fait d'une manière générale pour tous collectivement; et ceci, non seulement pour des motifs d'ordre pratique, mais aussi et spécialement pour l'utilité indiscutable que la psychologie des enfants trouve à voir certains principes admis par tous ensemble, et acceptées certaines règles de conduite. Cependant, il y a aussi un travail qui regarde chaque enfant en particulier, et ce travail ne serait pas entrepris sans danger et mené à son terme d'une façon qu'on pourrait appeler collective. Il arrive aussi qu'un enfant ait besoin, par exemple, d'être encouragé, qu'un autre au contraire doive être freiné, tandis que l'un réclame une aide, d'autres ont besoin d'une réprimande ou d'une correction. Souvenez-vous que les âmes sont créées par Dieu une à une et non en série; il lui plaît de ne point les faire toutes égales. » « Enfin, soyez attentifs à exiger graduellement ce que vous voulez obtenir de vos petits élèves. Sauf dans les cas de réelle exception, Jésus veut — et vous devez vouloir vous aussi — que les plantes confiées à vos soins croissent, non pas hâtivement d'un seul coup, mais peu à peu ».

Le Message pontifical de Noël 1955 : Le Christ, seul vrai gage de toute sécurité humaine. — (*L'Osservatore Romano,* 25 déc. 1955. — Texte français dans *La Doc. Cath.,* 1956, col. 5-20).

Une fois de plus le mystère de Noël a fourni à S.S. Pie XII le sujet de son message radiophonique. Après avoir adressé à ses auditeurs et à toute l'humanité ses vœux paternels, le pape constate que le mystère de Noël risque de ne plus être perceptible pour un bon nombre de nos contemporains. Trois catégories d'hommes, en effet, ne paraissent plus disposés à se laisser impressionner par ce mystère et pénétrer par la joie intime qui s'en dégage.

Premièrement, les *admirateurs de la puissance humaine extérieure,* ceux qui voient uniquement la grandeur que l'homme s'est acquise par la maîtrise de la nature. « Cet homme, comme convaincu que sa puissance s'est accrue, enclin à mesurer sa propre stature d'après la force de ses instruments, de ses organisations, de ses armes, de la précision de ses calculs, du nombre de ses produits, de la distance à laquelle peut atteindre sa parole, son regard, son influence, cet homme, qui parle désormais avec orgueil d'un âge de bien-être facile, comme s'il était à portée de sa main, qui ose tout, comme s'il était sûr de soi et de son avenir, poussé qu'il est, par une hardiesse incoercible à arracher à la nature son dernier secret, à en plier les forces à sa volonté, désireux de pénétrer par sa présence physique elle-même jusque dans les espaces interplanétaires ».

En réalité, ces progrès devraient l'aider à mieux mesurer la distance qui sépare son œuvre de celle de Dieu. Seulement, frappés comme d'un vertige et atteints comme d'une myopie, beaucoup d'hommes se trouvent empêchés de tirer des œuvres de Dieu et en particulier de l'Incarnation du Verbe un sentiment d'admiration et de joie; ils deviennent sourds à l'appel secret qui les invite à regarder plus haut que le monde de la science et de la technique. « A la ressemblance des constructeurs de la tour de Babel, ils rêvent d'une inconsistante divinisation de l'homme, bonne et suffisante pour toute exigence de la vie physique et spirituelle.

» L'Incarnation de Dieu et son habitation pami nous ne suscitent en eux aucun intérêt profond, aucune commotion féconde. » Pour eux Noël ne signifie rien de plus qu'un berceau comme tous les autres.

Deuxièmement, *les chercheurs d'une fausse vie intérieure,* ceux qui, désabusés par un monde cruel et sans pitié, se réfugient dans une intériorité toute humaine. Ceux-là aboutissent « à la mésestime des œuvres de Dieu, se fermant ainsi l'accès aux joies secrètes de Noël ». Leur attitude égocentrique ne correspond pas à l'exigence totale de l'homme. Solution de désespoir « suggérée par la crainte et par l'incapacité de se donner un ordre extérieur ». C'est au fond une attitude de démission qui se ferme volontairement à l'intelligence de toute la plénitude du message de Noël. En réalité l'homme n'œuvre pas seul dans le monde, mais avec le Christ. « Il est par lui poussé et soutenu dans l'affrontement du monde extérieur selon les normes divines ».

Troisièmement, *les indifférents et les insensibles* : « la foule de ceux qui n'éprouvent pas d'orgueil à la vue de la splendeur extérieure de l'humanité actuelle, et qui n'entendent pas non plus se retirer en eux-mêmes pour vivre seulement de ce que peut fournir l'esprit.

» Ce sont ceux qui se disent satisfaits s'ils réussissent à vivre dans l'instant présent, ne voyant et ne désirant rien d'autre que l'assurance de la plus grande disponibilité possible des biens extérieurs, et de n'avoir à redouter dans l'instant suivant aucune diminution de leur niveau de vie.

» Ni la grandeur de Dieu ni la dignité de l'homme, merveilleusement et visiblement exaltées toutes deux, dans le mystère de Noël, n'impressionnent ces esprits misérables devenus insensibles et incapables de donner un sens à leur vie ».

Ils vivent comme dans une maison pourvue de tout, mais qui, faute de toit, ne peut donner la sécurité désirée à ses habitants. On constate en effet que le progrès matériel ne fait pas disparaître dans les masses le sentiment d'insécurité et de malaise. Pour chercher ce qu'il leur manque, qu'elles fassent comme les bergers de Noël : aller à Bethléem et se rendre compte de l'événement qui s'y est produit.

Cet événement « acquis à l'histoire depuis déjà deux mille ans, mais dont la vérité et l'influence doivent reprendre leur place dans les consciences, c'est la venue de Dieu dans sa maison et sa propriété. Désormais, l'humanité ne peut impunément repousser et oublier la venue et l'habitation de Dieu sur la terre, parce que, dans l'économie de la Providence, celle-ci est essentielle à l'établissement de l'ordre et de l'harmonie entre l'homme et ses biens, entre ceux-ci et Dieu ».

Ne vouloir considérer que les seules relations entre l'humanité et l'univers matériel « provoquerait une brisure essentielle dans le dessein du Créateur ». Les acquisitions et les progrès de la science et de la technique modernes « doivent être considérées par rapport à l'homme, image de Dieu ».

Sous cette optique, qui regarde les choses comme elles ont été établies par Dieu, le Christ constitue l'unique soutien de l'humanité sur un double plan :

A. *Le Christ, seul soutien de l'humanité dans son développement historique et social.*

Tous les progrès matériels réalisés par l'humanité « ne constituent pas un titre qui l'affranchisse du devoir de se soumettre au Christ, roi de l'histoire, et ne diminuent pas la nécessité qui s'impose à l'homme d'être soutenu par lui ».

Bien au contraire : l'expérience actuelle démontre précisément que le manque de stabilité et de sécurité propres à l'âge technique furent provoqués par l'oubli ou la méconnaissance de la présence du Christ dans le monde... Cet oubli a même conduit à méconnaître les réalités de la nature humaine telles que Dieu les a établies. Pour retrouver la sécurité sur le plan collectif, il faut donc en premier lieu retourner aux principes de la vraie nature humaine voulue par Dieu et qui constituent l'ordre naturel. Les formes en peuvent changer avec les milieux historiques, les lignes essentielles en resteront toujours les mêmes : famille, propriété, comme bases d'assurance personnelle; institutions locales, unions professionnelles et Etat comme facteurs complémentaires. Il faut aussi retourner à la prière, pour obtenir que Dieu supplée aux insuffisances des forces humaines. « L'abandon de la prière, dans ce qu'on appelle l'ère industrielle est le symptôme le plus marquant de la prétendue autosuffisance dont se glorifie l'homme moderne. Trop nombreux sont ceux qui ne prient plus aujourd'hui pour la sécurité, estimant dépassée par la technique la demande que le Seigneur met sur les lèvres des hommes : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ».

» Ou bien ils la répètent du bout des lèvres, sans être intimement persuadés de sa perpétuelle nécessité. » En quoi ils ont tort, car les conquêtes scientifiques et techniques modernes ne pourront jamais donner une sécurité entière, les forces de l'homme restant toujours limitées. Une autre illusion consisterait à baser toute sécurité sur une productivité toujours croissante, sur une conjoncture toujours ascendante des économies nationales et mondiales. Grâce à des méthodes de production toujours plus parfaites, appuyées sur des méthodes d'organisation et de calcul toujours meilleures, on s'imagine pouvoir assurer à tous les travailleurs un rendement de travail continu et progressif, en attendant de pouvoir en faire bénéficier ceux qui ne sont pas encore ou ne sont plus aptes au

travail : enfants, vieillards, malades. A ce stade, toute propriété privée ou collective deviendrait superflue.

Un tel système est « comme un attentat à l'essence des rapports naturels de l'homme avec ses semblables, avec le travail, avec la société ». « Le niveau de vie toujours plus élevé, la production technique sans cesse multipliée, ne sont pas des critères qui autorisent par eux-mêmes à affirmer qu'il y a une véritable amélioration de la vie économique d'un peuple ». En effet, un tel processus s'accompagne parfois d'« une consommation irréfléchie des réserves et des trésors de la nature, et même de l'énergie humaine disponible pour le travail ». Ajoutons : une utilisation moins judicieuse des ressources du sol, une concentration excessive des travailleurs, la décomposition de la famille, le risque des crises et des dévaluations monétaires.

« Quiconque dans cette époque industrielle accuse à juste titre le communisme d'avoir privé de leur liberté les peuples qu'il domine, ne devrait pas omettre de noter que, même dans l'autre partie du monde, la liberté sera une possession bien douteuse, si la sécurité de l'homme ne dérive plus de structures correspondant à sa vraie nature ».

« La croyance erronée qui fait reposer le salut dans un progrès toujours croissant de la production sociale est une superstition, peut-être l'unique de notre temps industriel rationaliste, mais elle aussi la plus dangereuse ».

Cette superstition n'est d'ailleurs pas capable d'enrayer le communisme ; mais elle peut induire de « prétendus réalistes » à rêver de la possibilité d'une véritable coexistence avec lui.

Le pape reprend alors l'exposé de la pensée de l'Eglise au sujet du communisme et renouvelle ses condamnations et ses mises en garde. Il avertit les « chrétiens de l'âge industriel » à ne pas limiter leur anti-communisme à la « défense d'une liberté vide de tout contenu » mais les exhorte à « édifier une société dans laquelle la sécurité de l'homme repose sur l'ordre moral ». Le devoir principal des chrétiens est donc « de faire en sorte que la société moderne retourne dans ses structures aux sources consacrées par le Verbe de Dieu fait chair. Si jamais les chrétiens négligeaient ce devoir qui leur incombe, laissant inerte, en tant qu'il dépend d'eux, la force qu'est la foi pour ordonner la vie publique, ils commettraient une trahison envers leur Dieu apparu visiblement parmi nous dans le berceau de Bethléem ».

Si les chrétiens s'unissent dans ce but, ils ne tendent à rien d'autre que le service que Dieu a voulu pour le bien de ce monde. Ils n'ont aucune pensée de domination temporelle. Ils restent « ouverts à tout progrès sincère et ne se retirent pas dans un cercle fermé comme pour se préserver du monde ». « Gardez-vous de ceux qui méprisent ce service rendu par des chrétiens au monde et lui opposent un christianisme soi-disant « pur », « spirituel ». Ils n'ont pas compris cette divine institution, à commencer par son fondement : Le Christ, vrai Dieu, mais aussi vrai homme ».

B. *Le Christ seul soutien de l'humanité, dans la vie personnelle de chacun de ses membres.*

Nul homme n'est autonome. Tous sont bornés par des limites que la nature leur impose, car « la loi de la limitation est le propre de la vie sur la terre et Jésus-Christ lui-même ne s'est pas soustrait à son empire : En tant qu'homme son action avait des limites, fixées par les desseins inscrutables de Dieu ». Si le Christ-Homme nous réconforte et nous rassure dans notre limitation, le Christ-Dieu nous donne la hardiesse de tenter un dépassement en nous appuyant sur lui.

« Sur le fondement de cette réalité, le chrétien qui s'apprête courageusement et avec tous les moyens naturels et surnaturels à édifier un monde, selon l'ordre naturel et surnaturel voulu par Dieu, élèvera constamment le regard vers le Christ, et contiendra son action dans les limites fixées par Dieu ».

L'obstacle principal consiste ici dans une surestimation du travail humain considéré en lui-même et dans sa productivité économique : on est tenté de voir en lui le seul moyen de devenir un homme toujours plus parfait, d'atteindre tous ses buts, de réaliser tous ses rêves.

Le travailleur est tenté de considérer la société productrice comme l'unique réalité vivante, « comme son seul appui solide pour le présent et pour l'avenir. C'est en elle qu'il vit, en elle qu'il se meut et qu'il existe. Elle devient pour lui un succédané de la religion ».

« Ainsi, pense-t-on, surgira un nouveau type d'homme, celui qui entoure le travail de l'auréole de la plus haute valeur morale, et qui vénère la société du travail avec une espèce de ferveur religieuse ».

C'est là une illusion qu'il faut redresser. « Même à l'époque de la technique, la personne humaine, créée par Dieu, et rachetée par le Christ, reste élevée dans son être et dans sa dignité, et par conséquent sa force créatrice et son travail ont une solidité bien supérieure. Ainsi consolidé, le travail humain, lui aussi, constitue une haute valeur morale, et l'humanité au travail une société qui non seulement produit des objets mais glorifie Dieu.

» L'homme peut considérer alors son travail comme un véritable instrument de sa propre sanctification, car en travaillant, il perfectionne en soi l'image de Dieu, satisfait au devoir et au droit de se procurer à soi-même et aux siens la subsistance nécessaire, et se rend utile à la société ».

Cette foi qui est la sienne chaque chrétien ne doit pas se borner à la garder silencieusement dans l'intime de sa conscience mais il doit la faire rayonner dans toutes les activités de sa vie publique et privée. Ce faisant, il n'agit pas contre la paix ni contre la charité qui lui imposent d'être ouvert et accueillant à tous. Mais le programme de paix d'un chrétien « ne peut approuver une coexistence inconditionnée avec tous et à tout prix, certainement pas au prix de la vérité et de la justice ».

*
* *

Ayant parlé de la paix, ce problème capital « qui constitue l'angoisse incessante de son cœur » de Père commun des fidèles, le pape en profita pour aborder deux questions d'actualité brûlante dont la solution est prérequise à tout établissement d'une paix véritable et durable.

A. *Les armes nucléaires et le contrôle des armements.*

Question qui fut à l'ordre du jour des dernières assemblées internationales et qui constitue un des points majeurs de la tension mondiale.

Plusieurs propositions furent faites en ce domaine. Le pape en examine trois : la renonciation aux expériences avec des armes nucléaires, la renonciation à l'emploi de telles armes, le contrôle général des armements. Montrant les suites nuisibles qu'entraînent les expériences d'explosions atomiques, soulignant les résultats catastrophiques qu'auraient des explosions nucléaires en temps de guerre et les destructions irréparables qui en résulteraient, insistant sur l'efficacité au moins partielle d'un contrôle sérieux, le pape affirme que « l'ensemble de ces trois mesures comme objet d'une entente internationale est un devoir de conscience des peuples et de leurs gouvernants ». Il faut les trois ensemble, car une seule séparément serait inefficace.

Cependant les efforts pour la paix doivent viser moins à restreindre les possibilités de conduire une guerre qu'à éliminer entre les peuples les causes qui pourraient les provoquer. C'est le travail préventif qui est le principal.

B. *Les conflits entre nations coloniales et peuples colonisés.*

Question déjà abordée l'an dernier, à la Noël, et qui n'a rien perdu de son actualité. Si on laisse les conflits suivre leur cours, on risque de « creuser dans les esprits des sillons de haine et à créer ce qu'on appelle des inimitiés traditionnelles ».

« De toutes façons, qu'une liberté politique juste et progressive ne soit pas refusée à ces peuples et qu'on n'y mette pas d'obstacle.

» Ceux-ci, toutefois, reconnaîtront à l'Europe le mérite de leur avancement; sans l'influence de l'Europe, étendue à tous les domaines, ils pourraient être entraînés par un nationalisme aveugle à se jeter dans le chaos ou dans l'esclavage ».

Quant aux nations colonisatrices, qu'elles ne restent point passives dans un regret stérile du passé. Mais qu'elles « se mettent à l'œuvre, de façon constructive pour étendre, là où cela n'aurait pas encore été fait, les vraies valeurs de l'Europe et de l'Occident qui ont porté tant de bons fruits dans d'autres continents.

» Plus ils tendront à cela seulement, plus ils aideront les libertés des peuples jeunes, et plus ils demeureront eux-mêmes préservés des séductions du faux nationalisme. Celui-ci est en réalité leur véritable ennemi ».

Dans sa conclusion le Saint-Père montre comment l'Enfant-Jésus de Bethléem est la seule réponse aux aspirations de l'humanité.

« L'humanité d'aujourd'hui, cultivée, puissante, dynamique, a peut-être un plus grand titre au bonheur terrestre dans la sécurité et dans la paix. Mais elle ne réussira pas à le transformer en réalité tant que, dans ses calculs, ses desseins et ses discussions, elle n'introduira pas le facteur le plus élevé et le plus efficace : Dieu et son Christ ».

Puisse donc le monde retrouver dans le Christ le chemin du vrai bonheur.

R. M.

Bibliographie

OECUMENISME

G. Thils. — *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique.* Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. VIII. Louvain, E. Warny, 1955, 25 × 17 cm., 260 p. Prix : 110 frs.

L'ouvrage de M. le ch. Thils vient fort heureusement combler une lacune : il n'existait jusqu'à présent, d'un point de vue catholique, aucun ouvrage d'information sur le mouvement oecuménique contemporain dans son histoire et sa théologie. L'auteur nous en offre un, précis, concis, bien documenté, agréable à lire, parce qu'écrit dans un esprit bien catholique d'accueil en face de cette grande croisade pour l'unité chrétienne qui restera l'événement religieux le plus marquant de cette première moitié du XX^e^ siècle.

La première partie de l'ouvrage est une large esquisse historique et doctrinale des grandes assises chrétiennes qui ont jalonné la route menant au Conseil oecuménique des Eglises : le choc initial avec les premiers mouvements chrétiens internationaux : l'Alliance mondiale pour l'amitié internationale par les Eglises et le Conseil international des missions avec sa grande conférence d'Edimbourg en 1910; les cheminements parallèles des deux mouvements complémentaires : le « Christianisme pratique » (*Life and Work*) avec ses grandes Assemblées de Stockholm et d'Oxford, « Foi et Constitution » (*Faith and Order*) avec ses conférences de Lausanne et d'Edimbourg et tout récemment celle de Lund, enfin, après leur fusionnement, le Conseil oecuménique des Eglises avec ses grandes assises d'Amsterdam et d'Evanston. Sur tout cela, l'A. nous donne un exposé succinct, nourri aux sources originales qu'il cite abondamment en notes, avec une brève analyse des thèmes envisagés, permettant au lecteur non initié de se faire une idée suffisante de l'évolution doctrinale du mouvement.

La seconde partie, d'aspect plus synthétique, envisage la théologie du mouvement : les notions d'oecuménisme, d'Eglise et des églises, les « vestigia Ecclesiae », ainsi que la position ecclésiologique fluctuante du Conseil oecuménique sans oublier les facteurs non théologiques qui jouent leur rôle dans la persistance des divisions, y sont présentés objectivement, à la lumière des déclarations officielles et officieuses des théologiens du Mouvement. En contrepartie, l'A. esquisse la position catholique en face de cet oecuménisme chrétien et les raisons doctrinales de l'abstention de l'Eglise romaine, l'opposition ou les réticences de certaines autres dénominations chrétiennes, des églises orthodoxes ou de la communion anglicane, enfin quelques réflexions judicieuses sur la nature d'une théologie oecuménique, à laquelle les théologiens romains sont conviés à apporter leur contribution comme à une des tâches les plus urgentes de l'heure présente.

Le grand mérite de cet ouvrage est sans doute son objectivité sereine et sa réserve voulue : s'il pose, en fin de compte, plus de questions qu'il n'en prétend résoudre et s'il se contente de réaffirmer les positions d'une certaine « théologie reçue » en face des problèmes soulevés par le mouvement oecuménique, la raison doit en être cherchée dans le caractère épineux de certaines apories soulevées par la théologie oecuménique (qu'on songe par exemple, à propos du thème de l'espérance, abordé à Evanston, aux grandes controverses actuelles, au sein de la théologie catholique, entre « eschatologistes » et « incarnationnistes ») ; sur bien des points, la théologie catholique reste perplexe; aussi, l'A., par cette sage discrétion, n'a-t-il voulu, en réaffirmant les points de foi incontestés et en reconnaissant loyalement nos propres incertitudes, qu'indiquer à une théologie catholique, qui se voudrait sincèrement oecuménique, les tâches qui l'attendent.

Une seule remarque, bien secondaire : beaucoup de citations sont insérées dans

le texte principal sans être traduites; on voudrait espérer que les lecteurs de cet ouvrage, que l'on souhaite nombreux, soient aussi bons polyglottes que l'A.

G. Dejaifve, S. J.

Genade en Kerk. Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie onder redactie van A. Van Straaten, O.E.S.A., E. Hendrikx, O.E.S.A., M. Staverman, O.F.M., etc. Coll. Tolle lege. Bijdragen tot de eenheid der Kerk. Utrecht-Anvers, Het Spectrum, 1953, 22 × 15 cm., 378 p. Prix : 8,50 flor.

Un groupe de théologiens catholiques des Pays-Bas prennent l'occasion du livre du Pr. Berkhouwer « Conflict met Rome » pour engager un dialogue avec la Réforme. Les deux points de désaccord concernant surtout la doctrine de la grâce et celle de l'Eglise, cela nous vaut quelques exposés sur « La grâce dans le Nouveau Testament » par le Dr Hulsbosch, « La divinisation chez les Pères » (Dr Hendrikx), « La théologie de la grâce dans la Scolastique » (P. Maltha, O.P.). Quant au problème de l'Eglise, il est abordé dans les contributions suivantes : « Eglise et Sacrement » (Dr Hulsbosch), « Eglise et Ministère » (Weterman), « L'Eglise du Seigneur » (P. Malmberg, S. J.), « L'Esprit Saint et les Sacrements » (Dr Groot) et la « Regula fidei » par le P. Van Leeuwen, O.F.M.

Sans vouloir contester la valeur en soi de ces études érudites et consciencieuses, dont certaines, comme celle du P. Malmberg sur la nature de l'Eglise, exposent avec netteté et un cachet très personnel la doctrine catholique, on peut regretter néanmoins que ce dialogue semble dégénérer parfois en conversation à bâtons rompus ou ne soit bien souvent qu'une « apologia pro domo », peu soucieuse de rejoindre sur son propre terrain la position adverse.

G. Dejaifve, S. J.

E. Benz. — *Die Ostkirche* im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Coll. Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen. Abteilung Protestantische Theologie. Munich, K. Albert, 1952, 23 × 15 cm., xii-422 p., 16 grav. et 1 fac-similé. Prix : 25 marks.

Les circonstances historiques de l'après-guerre ont été pour la théologie évangélique l'occasion d'un intérêt renouvelé pour l'Eglise Orthodoxe. A vrai dire, il avait toujours sporadiquement existé dans la Réforme et c'est cette histoire de la confrontation du protestantisme et de l'Orthodoxie qu'a voulu nous tracer, en de courtes monographies encadrant des extraits des œuvres originales judicieusement choisis, un des grands spécialistes de l'oecuménisme contemporain, E. Benz. En dehors des relations de voyage, qui n'ont qu'une valeur documentaire, celle d'un Sigmund de Herberstain au temps de Maximilien et de Charles-Quint, celles de David Chytraeus et des théologiens de Tübingen, Stephan Gerlach et Salomon Schweigger un peu plus tard, nous retrouvons chez les historiens protestants, du XVII^e^ au XIX^e^ siècle, la même attitude ambivalente en face de l'Orthodoxie que chez Luther : tantôt sympathie accueillante avec l'optimisme d'un Leibniz, l'idéalisme romantique d'un J. G. Herder et d'un Hegel et de leurs émules; tantôt une sévérité exagérée comme chez un Gottfried Arnold, due à une intransigeance confessionnelle ou à des préjugés piétistes. En dépit de l'historicisme qui triomphe au XIX^e^ siècle, le vrai visage de l'Orthodoxie ne se révèle pas aussitôt aux théologiens protestants — qu'on songe à la sévérité d'un Harnack — et il faut attendre le XX^e^ siècle pour rencontrer avec K. Holl, A. Deissmann, Seeberg et surtout Fr. Heiler une meilleure appréciation des églises orientales. A cet égard, les travaux contemporains, plus équitables qu'à l'époque du romantisme et de l'Aufklärung, ont apporté une contribution valable à cette compréhension de l'Orient chrétien et l'A. lui-même peut se ranger sans fausse modestie, avec L. Müller, parmi les pionniers de cet oecuménisme scientifique qui a pris pour tâche de travailler au rapprochement des confessions par une étude sympathique et sereine de leurs caractères propres et de leur histoire. Aussi ce livre qui relate la décou-

verte progressive par le protestantisme de l'ancienne Eglise sous les traits de l'Orthodoxie a plus qu'une valeur purement documentaire : il est un témoignage plein de promesses. G. Dejaifve, S. J.

1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin. Tome II. Coll. Irénikon, Editions de Chevetogne, 1955, 25 × 17 cm., VI-526 p.

Ce second volume d'hommages au R. P. Dom Lambert Beauduin, avec sa grande variété de sujets et de collaborations émanant de catholiques et de non-catholiques, n'a pu éviter autant que le premier le genre propre des « Mélanges » avec tout ce que ce genre littéraire entraîne de diversité dans le choix et l'intérêt des travaux.

Il comporte, sans doute, comme le premier, d'excellentes études d'histoire, émanant de spécialistes; citons entre autres : « Palamismus und Väter Tradition », de von Ivanka; une étude sur « Barlaam le Calabrais », de M. J. Meyendorff, « Du schisme dans la tradition et dans l'histoire des Eglises réformées », de M. le Prof. Courvoisier; deux excellentes analyses des mentalités théologiques et spirituelles d'Orient et d'Occident : « Byzanz und Rom in Motivtheologischer Sicht », par Dom Warnach, O.S.B.; « De la nature et de la grâce dans la théologie de l'Orient », par le Prof. Evdokimov et un essai du réformé J. J. von Allmen : « Pour un Prophétisme sacramentel »; quelques notes lexicographiques ou exégétiques de l'Archim. C. Kern : « Homotheos et ses synonymes dans la littérature byzantine »; du Prof. Bratsiotis : « La signification du dogme dans la théologie orthodoxe »; « L'audition de l'Anaphore eucharistique par le peuple », par M. le Prof. Trembelas et une étude de Dom De Vooght sur la 30e proposition de Huss; cependant, le reste des travaux, ceux surtout consacrés à la théologie du schisme et de l'Eglise, ne comporte bien souvent que des notations hâtivement rédigées et... décevantes, si l'on tient compte de la notoriété de leurs auteurs.

La dernière partie du volume, réservée aux problèmes unionistes, comprend une étude du P. M. Villain : « Un promoteur de la « Corporate Reunion », Ambrose Phillips de Lisle »; d'excellentes réflexions du Prof. Joannidis d'Athènes sur la réunion de l'Orient chrétien et de l'Occident (qui contrastent avec les vues un peu simplistes du Prof. Alivisatos) et du regretté Canon Prestige. On ne peut que s'étonner néanmoins de rencontrer, en dépit de sa valeur intrinsèque, une étude « Christ est ressuscité » (débat entre Bultmann et K. Barth) du R. P. Hamer, O.P., et un article sur « Le pèlerinage » du Prof. Zander dont le lien avec le schisme semblera assez lâche.

Il y a lieu de se réjouir avec le P. Dumont, O.P., de cette coopération interconfessionnelle et de souhaiter qu'elle se fasse à l'avenir plus fréquente et plus intense dans un respect total de la vérité révélée et un accueil franc et loyal des valeurs religieuses de nos frères dissidents. G. Dejaifve, S. J.

Les six premières années 1948-1954. Rapport du Comité Central rédigé pour la Deuxième assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises, Northwestern University, Evanston, Illinois, U.S.A., 1954. Conseil Oecuménique des Eglises, Genève, 1954, 24 × 16 cm., 158 p.

The First Six Years 1948-1954 prepared for the second Assembly of the World Council of Churches. Ibidem, 149 p.

Ce rapport très circonstancié des activités du Conseil oecuménique des Eglises, préparé en vue de l'Assemblée d'Evanston, témoigne de l'étendue et de la diversité des services rendus, sur le plan religieux et social, à la cause de l'unité chrétienne. Outre le rapport général et celui de la Commission « Foi et Constitution », qui tint ses assises à Lund en 1952, il nous renseigne sur les tentatives faites pour diffuser la pensée oecuménique par les études, l'Institut oecuménique de Bossey, les publications et bibliothèques, nous fait part du travail des

commissions pour le Département de la jeunesse, le rôle de la femme dans l'Eglise, le travail des laïcs, l'entr'aide des églises et le service des réfugiés, les affaires internationales, sans oublier l'œuvre plus modeste, mais non moins nécessaire, des services des finances et de l'administration en Amérique, en Europe et dans l'Est asiatique.

Sont joints à ce rapport une liste officielle des membres du Conseil oecuménique ainsi que le texte des déclarations publiques qu'il fut amené à tenir au cours de ces six années sur toutes les questions présentant une incidence religieuse et chrétienne. G. Dejaifve, S. J.

Chan. CRISTIANI - Pasteur RILLIET. — *Catholiques Protestants frères pourtant.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 4. Paris, Fayard, 1954, 20 × 14 cm., 171 p. Prix : 350 frs.

Cette discussion, courtoise et amicale, entre un pasteur protestant et un prêtre catholique sur leurs divergences confessionnelles laissera, croyons-nous, le lecteur moyen perplexe. Abordant des points essentiels de la foi catholique et réformée : Dieu, le Christ, la Bible, l'Eglise, le péché, etc., selon le plan du Credo, elle se cantonne fatalement en des généralités et se présente sous une forme — échange de lettres qui ont toute la fraîcheur mais aussi la liberté d'allure d'une conversation — où l'importance du débat risque d'échapper au témoin muet, tenté de mesurer la vérité des confessions à l'éloquence mise à les défendre.

Si la foi catholique y est honnêtement proposée, on regrettera néanmoins que le chan. Cristiani n'ait pas davantage élevé le débat et soit trop souvent resté à la remorque de son interlocuteur, sans le souci de démasquer l'apparente simplicité et la réelle faiblesse des positions dogmatiques de son vis-à-vis.

G. Dejaifve, S. J.

P. ARMINJON. — *Le mouvement oecuménique.* Paris, Lethielleux, 1955, 20 × 13 cm., 96 p. Prix : 375 frs.

Cette esquisse très générale du mouvement oecuménique et des efforts tentés au XX^e^ siècle pour la réunion des églises a toute la précision et la clarté d'un rapport juridique. Elle rendra service à ceux qui voudraient se faire une idée pas trop imprécise sur ce grand mouvement panchrétien et qui hésiteraient à aborder une histoire plus détaillée, mais aussi plus technique, comme celle qu'a publiée M. le chan. Thils, dont nous avons parlé ci-dessus. G. Dejaifve, S. J.

DOCTRINE ET VIE SPIRITUELLE

J. B. LOTZ, S. J. — *Meditation der Weg nach Innen.* Philosophische Klärung. Anweisung zum Vollzug. Francfort, J. Knecht, 1954, 19 × 12 cm., 168 p. Prix : 5,80 marks.

S'inspirant à la fois des *Exercices Spirituels* de saint Ignace et de la philosophie thomiste de l'union substantielle (qu'il aurait dû invoquer beaucoup plus explicitement dans le chapitre, un peu faible à cause de cette insuffisance, sur l'imagination — *das Bildhafte* — et les profondeurs de l'âme), le P. Lotz esquisse d'abord, en une centaine de pages, l'explication philosophique de la contemplation chrétienne. Celle-ci est un retour dynamique aux profondeurs de l'âme, à la « présence par absence » du Dieu personnel, à la « mémoire » où sont liés l'un à l'autre esprit et sensibilité, intelligence et volonté, dans l'unité de l'emprise créatrice. Le point de vue du théologien est exposé ensuite, en une douzaine de pages. Pour finir, deux chapitres de mise en garde et de suggestions pratiques.

L'auteur oppose de manière très juste et très nuancée *Betrachtung* (méditation) et *Meditation* (il faudrait traduire approximativement : contemplation). Il eût pu montrer davantage que le déplacement d'accent caractérisant cette opposition en fait deux étapes successives dans le progrès de l'âme et la maturation de l'amour divin.

Nous n'avons qu'une critique à lui présenter : n'aurait-il pas fallu renverser l'économie du livre et *commencer par la théologie,* beaucoup plus développée, de la contemplation *chrétienne ?* A partir de la théologie de la Sainte Trinité, de l'Incarnation rédemptrice et des missions divines, de l'Eglise, de ses sacrements, de sa hiérarchie et de sa vie de charité, il eût fallu esquisser une théologie de l'univers et des profondeurs de l'âme, créés dans le Christ. Seule une telle théologie donnera tout son sens à la « mémoire » où s'enracinent intelligence et volonté, porteuses de la ressemblance divine. Procéder de la sorte, ce serait être plus fidèle encore que le P. Lotz au point de vue de saint Ignace (pour qui le *Fondement* n'est pas philosophique) et de saint Thomas (qui aborde tout de suite, avec les *incipientes,* la théologie de l'Unité et de la Trinité divine). On éviterait aussi certains inconvénients : celui d'inviter le philosophe comme tel à *rencontrer* Dieu lui-même et parler *à* Dieu; — celui d'appeler Dieu « un triple toi ». La maturation de la *Betrachtung* s'achevant en *Meditation* prendrait tout son sens parce que le rôle qu'y joue la foi (chez le P. Lotz, le mot se rencontre à peine) — apparaîtrait en pleine lumière. De même, la « médiation des objets » qui ne peut se comprendre que par l'universelle médiation du Christ. Le caractère *personnel* de la contemplation serait souligné davantage. On ne serait pas exposé à présenter, dans des formules un peu verbales, le surnaturel comme une luxueuse mise au net du brouillon de la nature (que l'auteur nous pardonne de forcer l'expression pour mieux faire saisir l'amélioration, et non la correction, que nous souhaitons voir apportée à son très beau livre qui mérite d'être traduit en français). On ne distinguerait pas nature et surnaturel comme deux dynamismes, deux travaux parallèles de Dieu, mais comme deux aspects (réellement distincts, certes !), dans l'unique travail du Père créant et sauvant le monde dans son Fils crucifié. A. Hayen, S. J.

A. Brunner. — *Eine neue Schöpfung.* Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens. Paderborn, Schöningh, 1952, 19 × 11 cm., 216 p. Prix : 7,80 marks.

Partant de la vocation du chrétien à l'assimilation au Fils de Dieu, ce livre décrit d'abord la vie du disciple du Christ comme une intimité fraternelle qui conduit à la découverte du Père dans l'Esprit et ainsi à la réalisation de l'homme nouveau. La question qu'on va résoudre ensuite pas à pas en une analyse concrète de l'être chrétien, c'est de savoir comment, en se laissant entraîner par la voie du renoncement chrétien dans le courant de la vie trinitaire et fraternelle, l'homme trouve sa plénitude de perfection personnelle. Or cette réalisation chrétienne se présente sous deux visages. Propriété ou pauvreté, mariage ou virginité, liberté sociale ou obéissance. Le même problème se pose au sujet de chacun de ces trois couples. Quelle perfection apporte au chrétien chacune des deux voies, quelle réalisation de lui-même dans cet être nouveau révélé, qui lui impose le renoncement à soi et cependant répare sa nature pécheresse, l'achève et la sublimise? L'on découvre ainsi que les deux voies vont au même but, l'accomplissement dans l'amour. L'on découvre pourquoi la route de la pauvreté, de la virginité et de l'obéissance, voie du petit nombre, réussit plus hautement la perfection chrétienne et que, si les deux routes sont distinctes par les devoirs qu'elles imposent, elles ne sont cependant pas des chemins parallèles qui s'ignorent, mais au contraire s'ordonnent l'une à l'autre et s'entr'aident. Ce pâle résumé ne montre qu'à peine combien ce livre est rassasiant. Il apporte la vérité vécue sur la Vie éternelle, qu'inaugure la vocation chrétienne. Du point de vue théologique, il montre comment une morale chrétienne est centrée sur la forme de vie la plus parfaite, qui donne tout son sens à l'autre, sans jamais la déprécier. Nous souhaitons vivement une bonne traduction française de ce volume qui condense toute la richesse de vie du christianisme. R. Carpentier, S. J.

Missel biblique de tous les jours, Vespéral et Rituel. Bourges, Edit. Tardy, 1955, 16 × 10 cm., 1950 p. Prix : à partir de 1.800 frs, selon reliures.

De nos jours les bons missels ne manquent pas. Alors pourquoi en publier un de plus? Pour répondre à des besoins que les autres ne satisfont qu'imparfaite-

ment. Ce qui fait l'originalité de ce missel, c'est la triple préoccupation qui a guidé tout le travail de ses auteurs. Tout d'abord, puisque le principal obstacle entre les textes liturgiques et les fidèles moyens est moins le latin que le manque de culture biblique, l'ouvrage en donnera l'essentiel : une « Histoire religieuse de l'humanité », essai d'intelligence du dessein de Dieu à travers l'histoire, un vocabulaire biblique et liturgique, l'illustration, sobre et suggestive, tout inspirée de la Bible, y aideront chacun de leur côté. Les psaumes nécessaires à l'année liturgique, élément primordial de la prière de l'Eglise, seront mis en valeur par leur réunion en un « Psautier », auquel de multiples renvois permettront de se rapporter aisément pour retrouver le contexte d'une pièce liturgique. Ensuite, comme le missel est trop souvent, en fait, le seul livre religieux de beaucoup de familles, tout a été repensé pour en faire un moyen réfléchi de rénovation spirituelle et un compagnon pour toutes les circonstances de la vie. Enfin, délibérément destiné aux milieux modestes, les plus nombreux, ce missel n'a gardé du latin que ce dont les fidèles peuvent avoir besoin pour prendre leur part à la célébration de la liturgie; quant aux traductions, elles ont visé à la fois à une grande fidélité et à une non moins grande simplicité; le texte a d'ailleurs toujours été écrit en vue de la lecture publique. Une disposition typographique remarquable augmente encore la facilité et l'agrément avec lequel on se sert de ce missel fort bien conçu et non moins bien réalisé.

L. Renwart, S. J.

Sancti Benedicti *Regula monachorum*. Textus critico-practicus sec. cod. Sangall. 914 adiuncta verborum concordantia cura D. Ph. Schmitz addita Chr. Mohrmann enarratione in linguam S. Benedicti. Edit. altera. Maredsous, Edit. de l'abbaye, 1955, 18 × 13 cm., 232 p. Prix : 100 frs.

Cette deuxième édition, pas plus que la première parue en 1945 (cfr *N.R.Th.*, 1947, pp. 996-997), ne prétend être une édition critique. Elle se veut pratique et nous offre simplement, à l'instar de la précédente, le texte de l'excellent manuscrit 914 de Saint-Gall, amélioré de-ci de-là (et dans ce cas, avec, en note, la leçon du manuscrit). La Table des concordances, qui compte plus de 80 pages, a été légèrement améliorée, et l'Introduction générale, réduite. La principale innovation est l'insertion d'un nouveau chapitre sur « La langue de saint Benoît ». Il est dû à M^elle^ Mohrmann, spécialiste du latin chrétien. Ces pages montrent le caractère vivant, libre, populaire, mais non vulgaire de la langue de saint Benoît, tandis que des termes comme *frater, servus, servitium, miles, militia, militare, conversatio, conversio,* etc., soulignent les particularités du langage monastique du VI^e^ siècle. La survivance de ces caractères dans le codex *Sangall.* à une époque où se faisait déjà sentir le renouveau du classicisme carolingien témoigne de la qualité de sa tradition.

M. Nuttinck, S. J.

R.-L. Oechslin, O.P. — *Louis de Grenade ou la rencontre avec Dieu*. Paris, Le Rameau, 1954. 19 × 14 cm., 168 p. Prix : 700 frs.

Louis de Grenade écrit à l'époque où le mouvement qui va métamorphoser la pensée religieuse du moyen âge en celle de l'époque moderne s'accélère et aboutit. De là l'intérêt de cette étude pour l'histoire de la spiritualité. D'autant plus que Louis de Grenade a entretenu des relations assidues avec de grands spirituels de tendances variées. Ses écrits acquièrent ainsi une valeur de synthèse qui nous attire aujourd'hui alors que, peut-être, une tendance assez outrancière à classer et à opposer les écoles semble céder la place à un effort plus vrai et plus fécond de rapprochement. Après une esquisse biographique, qui étudie les influences reçues et le contre-coup des événements, deux chapitres principaux exposent l'intention qui anime toute l'œuvre de Grenade : montrer dans l'oraison le remède à la décadence religieuse et la source d'un renouveau spirituel. Or l'oraison a comme caractère capital la « dévotion ». Celle-ci doit être comprise au sens fort, pour l'acte — pas seulement le désir ou l'intention — de se mettre tout entier sous la dépendance et à la disposition de Dieu et de ses volontés. C'est en ce sens que la dévotion peut définir la parfaite oraison. Elle est l'acte intérieur

total de la vertu de religion. Aucun acte extérieur, sauf le martyre, ne pourrait la remplacer. Elle est l'œuvre du Saint-Esprit, elle découle de la charité. Sans la dévotion, du moins à l'état initial, « c'est à peine si un homme sait parler à Dieu ». Par l'oraison d'ailleurs elle va grandir et tendre à s'installer de façon continue. La méthode d'oraison consistera donc à mettre l'âme dans cette « dévotion » grâce à certains moyens. De là les cinq parties de l'oraison : préparation, lecture, méditation, action de grâce et demande. Il s'en suivra une adhésion habituelle à Dieu. Au sommet, l'oraison devient « l'exercice de l'aspiration à l'amour divin ». Les chapitres suivants développent les aspects de l'oraison : la contemplation de la Passion, considérée surtout comme bienfait de Jésus-Christ; la tendance à l'union et à l'oraison de recueillement, moins orientée peut-être vers la découverte de Dieu en tout que vers l'abandon de toutes choses pour Dieu. Vient ensuite l'explication plus détaillée de la méthode d'oraison : le rôle des puissances, de l'affectivité, l'appréciation exacte des consolations, les diverses circonstances de l'oraison, la place de la prière vocale, l'aide et le danger des études. Enfin, vers la fin de sa vie, Grenade apparaît plus acquis à la contemplation de la nature. On peut conclure avec l'auteur qu'il ouvre une période nouvelle dans l'histoire de la spiritualité. Il recueille l'héritage des contemplatifs du moyen âge; il est au confluent des doctrines des Nordiques, des Italiens et des Espagnols; il est un précurseur des maîtres de la spiritualité moderne. R. Carpentier, S. J.

I. Iparraguirre, S. J. — *Historia de los ejercicios de San Ignacio.* Vol. II. *Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del directorio oficial (1556-1599).* Coll. Bibliotheca Instituti Historici S. I., Vol. VII. Rome, Inst. Histor. S. I., 1955, 24 × 16 cm., 48*-588 p.

Voici le deuxième volume de la grande Histoire des Exercices de saint Ignace. L'auteur y étudie la période qui va depuis la mort du saint (1556) jusqu'à la promulgation du Directoire officiel des Exercices (1599).

Dans une première partie, le P. Iparraguirre considère l'aire géographique de diffusion des Exercices. Ainsi nous le suivons dans ses minutieuses recherches en Italie, puis à la cour et dans les diverses universités d'Espagne, puis dans l'ensemble de la péninsule ibérique et dans l'Amérique latine, enfin dans le reste de l'Europe et dans les terres non-catholiques. Il est impossible de rendre compte en détail d'une telle étude. Disons seulement que l'historien des choses religieuses y découvrira nombre de points savoureux et suggestifs qu'il est impossible de trouver ailleurs. Cette première partie s'achève par deux chapitres qui traitent des diverses catégories de retraitants et des diverses maisons des Exercices au XVI[e] siècle.

La deuxième partie du livre concerne exclusivement la pratique des Exercices parmi les Jésuites, l'évolution à ce sujet des prescriptions des supérieurs et la manière dont elles furent effectivement suivies. Remarquons que l'auteur rectifie à cet égard certains jugements du P. Bernard et même du P. de Guibert sur la fréquentation des Exercices par les premiers Jésuites. Les exceptions qu'on a relevées sont proportionnellement moins nombreuses qu'on ne l'a dit. Notons aussi les pages intéressantes de l'auteur sur les méditations quotidiennes basées sur les Exercices et sur l'instauration de la retraite annuelle de huit jours.

Avec la troisième partie du volume, nous abordons la méthodologie des Exercices : le texte ignatien, comme base méthodologique; le directeur; la fidélité et les infidélités dans l'usage de la méthode; les premiers essais d'élaboration d'un Directoire, enfin la rédaction définitive du Directoire officiel. Nul doute que cette partie n'intéresse tout spécialement les directeurs modernes des retraites.

Dans la quatrième et dernière partie, l'auteur s'attache à reconnaître les fruits spirituels produits par les Exercices. D'abord il considère ce qu'il appelle le fruit principal : la création de l'école jésuite de spiritualité. Il le fait en historien qui montre quels écueils il a fallu éviter pour y parvenir. Enfin il éclaire les différentes étapes de la systématisation de cette spiritualité à la lumière des Exercices. Il étudie à ce propos avec quelque luxe de détails la signification du cas du fameux P. Cordeses.

Notons encore qu'en plus de la bibliographie des sources imprimées ou manuscrites de son travail, le P. I. donne en appendice une liste des retraitants les plus célèbres du XVI[e] siècle ainsi qu'un index des matières très développé.

Nous nous excusons de la sèche nomenclature que nous venons de présenter. Il nous a semblé que seule cette manière de faire pouvait brièvement découvrir au lecteur le grand intérêt historique de cet ouvrage. A. Thiry, S. J.

I. Iparraguirre, S. J. — *Dirección de una tanda ejercicios.* Texto para Cursillos de Ejercicios. Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1954, 17 × 12 cm., 182 p.

L'auteur de cet opuscule avait présenté au public, il y a deux ans, un volume intitulé : *Lignes directrices des Exercices spirituels,* qui, dans sa pensée, constituait l'équivalent d'un cours préliminaire destiné aux futurs directeurs de retraites selon l'esprit des Exercices de saint Ignace. Le présent opuscule complète le premier ouvrage. Dans une première partie, nous voyons d'abord ce qui est requis pour assurer la direction d'une retraite : quelques orientations bibliographiques, quelques pages brèves et denses sur la méthode ignatienne, son adaptation, la manière de donner les points de méditation. La deuxième partie nous livre le schème d'une retraite de 5 jours à des étudiants. Nous ne pouvons entrer dans le détail de ces journées. Nul doute que les directeurs de retraites n'y trouvent d'abondantes et d'heureuses suggestions. A. Thiry, S. J.

J. Juambelz, S. J. — *Index Bibliographicus Societatis Iesu. 4 (1940-1950).* Rome, Borgo Santo Spirito, 5, 1953, 25 × 18 cm., xvi-802 p. Prix : 10.000 lires.

Cet index bibliographique est appelé à rendre les plus grands services. L'auteur a désormais rompu avec certains usages de ses précédents catalogues et s'en explique très clairement dans sa préface.

On trouvera ici pour la période qui court de 1940 à 1950 toute la production littéraire des Jésuites, au sens le plus large. Le tout est rangé selon l'ordre alphabétique des auteurs de sorte qu'on peut saisir d'un seul coup d'œil toute l'activité d'un écrivain. Toutes les ressources typographiques sont mises en œuvre pour distinguer les livres des articles, etc. Un index rerum termine l'ouvrage et ajoute à son prix. Malheureusement cet index rerum n'est pas complet. A la suite d'un accident, semble-t-il, les fiches numérotées de 1800 environ à 2900 environ n'y figurent pas.

Il faut néanmoins remercier l'auteur et l'éditeur du labeur énorme qu'ils se sont imposé pour nous donner cet excellent instrument de travail. A. Thiry, S. J.

Textes mystiques d'Orient et d'Occident choisis et présentés par Solange Lemaitre. Paris, Plon, 1955, 2 vols, 21 × 14 cm., 320 et 350 p. Prix : 795 et 870 frs.

Il fallait une grande audace pour tenter, comme l'a fait l'auteur, une anthologie mystique du monde entier. Nécessairement, quand l'entreprise n'est pas œuvre d'équipe, on est amené, dans beaucoup de secteurs, à travailler « en relais » des spécialistes et des traducteurs. C'est ce qui se passe ici. Les sources sont souvent bien choisies ; mais, même dans la langue française où semble se cantonner la recherche, il en échappe (Le *Ramanuja* de Lacombe, le *Kabir* de Tagore en édition française, l'*Enseignement de Ramakrishna,* publié chez Albin-Michel).

Nous avons l'impression que le volume non-chrétien est mieux réussi — choix et jugement, — que le volume chrétien. Dans celui-ci, on peut se demander par exemple si le texte adopté pour la Bible (Docteurs de Louvain, XVI[e] siècle) compense, par son incontestable saveur, son retard scientifique de trois siècles.

Pourtant la cueillette reste bien belle ; le grand public qui lira ces textes avec attention ne pourra manquer d'en être remué, élevé. Le choix a été fait manifestement avec goût, et avec bon goût ; les présentations, assez brèves, sont éclairantes. Les références permettront d'aller aux sources.

Voici comment se répartissent les œuvres : 140 pages à l'Inde, 20 à la Chine, 6 au Tibet et 6 au Japon (ce qui est peu), 100 à l'Islam, quelques-unes aux Noirs d'Afrique et aux Indiens d'Amérique. Dans le volume chrétien, 70 pages de la Bible, 40 des Pères, 100 du moyen âge et autant des époques récentes. On voit l'immensité du champ parcouru, avec un courage infatigable et un bonheur fréquent, par M. Lemaître. J. Masson, S. J.

PASTORALE

Enciclopedia del Sacerdozio diretta dal Rev. Prof. G. Cacciatore, C.ss.R. Florence, Libreria Editrice Fiorentina, 1953, 25 × 17 cm., xii-1689 p.

Cette « encyclopédie » veut donner une synthèse ordonnée et complète des études concernant le sacerdoce, vu sous tous ses aspects, « en ce qu'il est et en ce qu'il doit être à raison de son origine, de sa nature, de ses activités ». Elle ne s'exprime pas en des exposés alphabétiques, toujours fragmentaires, mais elle constitue plutôt une Somme au sens ancien, composée selon un plan systématique, bien qu'avec la collaboration de cinquante-quatre auteurs des deux clergés et de divers ordres, dont chacun signe les textes qu'il a composés. Quatre grandes parties divisent l'ouvrage : Vocation et formation du prêtre sous ses divers aspects et dans les diverses branches du savoir : l'« être » du sacerdoce, divisé en trois sections : théologie, ascétique et liturgie du sacerdoce; l'action sacerdotale, comprenant l'enseignement, le ministère et les autres formes d'activités; enfin les témoignages sur le sacerdoce, partie historique et littéraire, avec une bibliographie générale systématique des époques patristique, médiévale, moderne et contemporaine. Cette bibliographie seule, qui couvre 110 pages, suffirait à démontrer les services uniques que rendra cette importante publication. De nombreuses bibliographies spéciales sont disposées en outre à la fin des divers articles. Nous noterons le choix judicieux et large des collaborateurs, le caractère traditionnel à la fois et très moderne de la doctrine, la mise au point des questions débattues par une documentation abondante et, au besoin, par l'exposé successif de deux opinions contraires (par ex. pour l'« obligation » de suivre la vocation), le caractère pratique et actuel de tout l'ouvrage malgré sa haute tenue théologique. On appréciera cet ensemble tout nouveau et vraiment très complet, qui permet de comparer et de vérifier les nombreux points de vue doctrinaux et historiques qui doivent se compléter les uns par les autres : par exemple l'histoire de la formation du double clergé actuel à partir du primitif « *ordo canonicus* » avec l'histoire de la création des paroisses et le problème de l'apostolat paroissial actuel. Un bon nombre de tableaux hors-texte, tous choisis dans la période paléo-chrétienne et accompagnés d'un commentaire, illustrent les divers aspects du sacerdoce. R. Carpentier, S. J.

P. Hitz, C.ss.R. — *L'annonce missionnaire de l'évangile.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 267 p.

L'ouvrage du P. Hitz se lit avec enchantement : c'est de la belle théologie pastorale : L'exégèse est solide, la théologie très avertie des vrais problèmes de l'heure. L'abondance des références, et leur à propos n'est pas seulement la preuve du sérieux de cette étude : elle est réellement instructive pour le lecteur, cet homme qui a manifestement l'expérience de la prédication des missions, compare les objectifs et les programmes des devanciers du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle avec les exigences contemporaines. Saint Alphonse mettait comme but la confession générale vu l'impossibilité où se trouvaient tant de chrétiens de se confesser. C'était un temps de foi... nous ne sommes plus en un temps pareil. Il faut s'inquiéter essentiellement de ramener à la Foi... et au Christ. Tout le livre est à lire par un missionnaire — ou le curé qui prépare une mission. Mais surtout les trois derniers chapitres. L. De Coninck, S. J.

Les techniques humaines dans l'apostolat. Bruxelles, Edit. de l'Action catholique des hommes, 1954, 21 × 14 cm., 80 p. Prix : 30 frs.

En peu de pages, ample matière à réflexion! Ce que dit l'ingénieur Henry sur la nécessité absolue de l'unification des objectifs d'Action mérite toute l'attention des autorités responsables. La médiocrité des résultats et le découragement des prêtres chargés... surchargés!... est explicable par cette dispersion des « campagnes »! Les quelques pages aussi de M. Gérard Petit sont écrites avec une lucidité parfaite : Il faut viser, en apostolat, à créer des communautés : mais ces communautés vivantes ne se forment, ne se maintiennent, et ne rayonnent que sous l'action d'un vrai « leader », que l'auteur distingue très justement du « chef ».

L. De Coninck, S. J.

A. Décout, S. J. — *Réformateurs.* Conditions d'une réforme valable dans l'Eglise. Paris, Edit. Franciscaines, 1954, 19 × 12 cm., 232 p. Prix : 480 frs.

A voir le titre de l'ouvrage du P. Décout, on pourrait s'imaginer de prime abord y rencontrer un doublet du livre célèbre du P. Congar... sur un mode mineur. En fait, l'A. s'attache à un thème un peu différent, non tant celui de la Réforme et de ses conditions objectives que celui des « réformateurs ». A une époque où l'on parle beaucoup de réformes dans l'Eglise, c'est à un examen de conscience qu'il nous convie, en soumettant à une analyse pénétrante et déliée les mobiles qui nous inspirent, quand nous nous croyons appelés à une mission de réformateurs : viennent-ils du bon esprit, de l'Esprit du Seigneur ou... du nôtre, bien proche de l'esprit malin, quand il n'est pas guidé par le Seigneur. Et l'A. de passer en revue les critères de ces deux esprits : impulsivité ou maîtrise de soi? superficialisme ou profondeur? exclusivisme ou largeur catholique? sage lenteur ou précipitation? verbosité ou silence divin? infatuation ou effacement? Il le fait avec un tel à propos, une telle variété d'exemples typiques — car sa lecture est immense et son goût délicat fait son miel du meilleur — on dirait même une telle bonhomie, où un humour malicieux éclaire la gravité des propos que cet examen n'a rien d'austère et qu'on se sent, en fermant le livre, plus attaché que jamais, à Notre Mère la Sainte Eglise et plus au fait de cet esprit catholique qui est le dernier mot de toute réforme.

Un beau petit livre que seule une expérience profonde des âmes peut inspirer à un cœur de prêtre et qu'on aura bien du profit à méditer de nos jours.

G. Dejaifve, S. J.

Dr R. Biot & Dr Fr.-M. Dufour. — *Et toi... que vas-tu faire?* Paris, Plon, 1954, 20 × 14 cm., VI-327 p. Prix : 600 frs.

Qu'on déclare franchement l'ignorer, ou qu'on croit le connaître avec évidence, le « chemin » à suivre en cette vie dépendra, en fait, de nombreux éléments objectifs et subjectifs, très particulièrement de nos qualités personnelles physiques et psychiques. Toutes ces données réelles, il y a grande utilité à pouvoir les détecter et les mesurer, avant qu'un choix malheureux ait été fait. Ce livre commence par montrer combien les faits justifient tant l'inquiétude devant une erreur éventuelle d'aiguillage, que le désir et l'espoir d'assurer à l'adolescent, à l'adolescente d'aujourd'hui sa pleine mesure. La seconde partie s'occupe des données scientifiques dont on dispose actuellement pour déterminer les conditions d'une « vocation » : comment découvrir le portrait fidèle et complet d'un sujet, sa constitution, son tempérament, son caractère, son intelligence, les « profondeurs » de sa psychologie, ses aptitudes. Systèmes et méthodes de tests sont appréciés comme moyens de fournir une orientation générale d'abord, professionnelle ensuite, voire une aide personnelle à l'intéressé. Mais alors il faut tirer les conclusions de l'examen. « Qui décidera, et quand? ». C'est l'objet de la troisième partie. Entrent en ligne la volonté de l'enfant lui-même, les parents, l'appel de la profession, de l'Etat, de l'Eglise. Il faudra diriger le choix et cependant préserver la liberté. En même temps il faut faire valoir les grands intérêts communs de la société terrestre et du salut des hommes. Enfin, dans la quatrième partie, la « vocation » humaine est confrontée avec le mystère qui la commande, la conduira, l'achèvera. Il y a une Providence, il y a un ordre providentiel et des grâces qui nous aident à le réaliser. Il y a aussi du désordre et du péché.

Nous devrons apprécier nos désirs, nos essais, nos succès, nos échecs dans la perspective de notre vocation surnaturelle, seul point de vue total, qui doit commander à toute la recherche et lui assurer un résultat éternel.

R. Carpentier, S. J.

Abbé Fr. Dantec. — *Foyers rayonnants.* Guide apostolique des époux chrétiens. III. *Apôtres.* Quimper, Direction des œuvres, 1955, 19 × 13 cm., 234 p. Prix : 400 frs.

Avec ce volume s'achève la trilogie des « Foyers rayonnants ». Après les grands devoirs intérieurs à la communauté conjugale, union et fécondité, après le devoir de « ferveur » exposé avec l'ampleur d'une morale chrétienne du foyer, voici le devoir de rayonnement au dehors, l'apostolat. D'abord en général la nature, les lois, les formes de l'apostolat laïque, la vocation de tous à l'apostolat. Ensuite et surtout la description de l'apostolat conjugal, ses conditions fondamentales : les connaissances et les qualités demandées des apôtres mariés; puis ses deux exercices essentiels : l'apostolat d'existence et l'apostolat des activités ou Action catholique. Ce livre ne dément pas les promesses des deux premiers volumes. Le secret de l'auteur, c'est de rechercher toujours l'aspect positif de la morale chrétienne. Il en résulte un exposé attirant, très ferme, élevé et surtout parfaitement équilibré, où chaque secteur garde sa valeur relative. Qualité essentielle, qu'un point de vue trop casuistique ne saurait atteindre, puisqu'il insiste toujours avec prédilection sur les secteurs les plus exposés au mal, au risque de leur attribuer une valeur qu'ils n'ont pas et finalement donner l'impression de problèmes conjugaux insolubles, puisqu'une vie chrétienne ne résoud ses problèmes qu'avec l'ensemble des secours surnaturels qui lui sont offerts. Pour finir, l'auteur transmet aux parents chrétiens l'enseignement de *Sacra Virginitas* et leur fait découvrir le plus haut idéal de leur mission dans la vocation virginale de leurs enfants, justifiée en elle-même et par la supériorité de l'apostolat sacerdotal et religieux. Nous voudrions voir ces trois volumes dans tous les foyers chrétiens.

R. Carpentier, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

R. Loriaux, S. J. — *L'être et la forme selon Platon.* Essai sur la dialectique platonicienne. Coll. Museum Lessianum, Section philosophique, n° 39. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 23 × 15 cm., 227 p. Prix : 145 frs belges.

L'auteur de cette étude remarquable par la densité de la pensée et du style, la probité des analyses et la synthèse finale, a trouvé dans *l'Etre et l'Essence* de M. Gilson présentant « le platonisme comme une ontologie entièrement centrée sur le problème de l'essentialité de l' οὐσία et indifférente à tout problème d'existentialité » (p. 30) une invitation à réexaminer la valeur exacte de cette notion et, à cette fin, à préciser la théorie de l'être développée dans *toute* la dialectique platonicienne. La systématisation de celle-ci étant relativement tardive, on comprendra la progression scrupuleuse de son étude à travers les données des dialogues « telles qu'elles se présentent à nous ».

La dialectique se développant en deux démarches successives et complémentaires, ascendante et descendante, l'exposé y trouve sa division naturelle en deux parties. Dans la première, par une analyse du fait concret de notre connaissance, Platon postule l'existence des Formes intelligibles et de l'Etre suprême. Préparée par le *Phédon* et le *Banquet*, cette méthode trouve sa formulation définitive dans la *République* et peut se ramener à trois thèses principales. D'abord la nature de l'objet propre de l'intelligence : l'οὐσία, la Forme intelligible explicitement considérée comme *être* et comme *existant en soi.* Ensuite, c'est à partir de la *prédication* de l'être à propos des Formes que la *République* prouve l'existence d'un Etre transcendant dans le domaine de l'être comme la Forme était transcendante en son ordre. Cet Etre suprême est enfin assimilé

par Platon à l'objet suprême de l'intelligence défini par le *Banquet,* au Bien.

A la dialectique ascendante succède alors la dialectique descendante où Platon, rejoignant la perspective de ses prédécesseurs milésiens, tente d'expliquer la contexture du monde intelligible et du monde matériel à partir de l'existence du Bien par une théorie de la *participation.* Il ne s'agit pas plus de déduire l'*existence* des Formes à partir du Bien que l'*existence* du sensible à partir des Formes : la dialectique descendante n'est pas un émanatisme, elle suppose toujours la dialectique ascendante. Mais, au lieu d'apparaître surtout dans leur caractère d'existant en soi — ce qui les opposait au sensible et les reliait à l'Etre suprême —, les Formes y apparaîtront davantage dans leur caractère essentiel, comme ce qui fonde le groupement en « classes » des objets qui participent de chacune d'elles. Dès le *Parménide,* le changement de point de vue dans la dialectique suscite un certain nombre d'apories. Dans les dialogues « métaphysiques » eux-mêmes, plutôt qu'une explication métaphysique des faits, c'est une systématisation des données du problème que l'on trouve. Mais si la dialectique descendante ne semble pouvoir contredire en rien les thèses déjà formulées, elle n'en corrige pas moins la dialectique ascendante en un sens qui peut comporter un très grave inconvénient. Si les Formes participaient de l'Etre suprême de la même façon qu'une Forme particulière participe d'une Forme plus « générale », on ne verrait plus de différence entre la participation à une essence et la participation à l'être. La distinction entre l'être et l'essence, qui n'a jamais été tout à fait adéquate dans aucun des dialogues platoniciens, devient donc moins nette dans les dialogues « métaphysiques ». La conception développée par la *République* dans sa preuve de l'Etre suprême en souffre nécessairement. Cette ambiguïté et la complexité d'une œuvre immense et d'interprétation très difficile sont sans doute l'occasion des méprises rappelées dans l'*Introduction* à propos des interprétations presque exclusivement « essentialistes ». De rares spécialistes auront l'occasion de marquer les limites éventuelles de cette étude dont l'objet et la méthode suffisent à dire l'importance. Soulignons, enfin, l'utilité de la table des principales références au texte de Platon et la présentation parfaite de ce volume.

J. Gilbert, S. J.

P.-M. Schuhl. — *L'œuvre de Platon.* Coll. A la recherche de la vérité. Paris, Hachette, 1954, 19 × 12 cm., 228 p.

A l'occasion du 23e centenaire de la mort de Platon, l'auteur a voulu livrer au grand public un volume d'initiation à la pensée de celui qu'il considère comme le plus grand nom de l'histoire de la philosophie. Après une introduction consacrée aux philosophes grecs antérieurs, on trouvera dans cet ouvrage un résumé clair et précis de la philosophie platonicienne et des principaux problèmes qu'elle soulève. L'auteur présente d'abord les œuvres de jeunesse en y soulignant l'intérêt particulier que revêt une étude de la structure des dialogues; il y montre avec bonheur comment les détours que Platon impose à son lecteur conduisent celui-ci à tirer lui-même les conclusions qui lui sont suggérées. Abordant ensuite les dialogues de la maturité, M. Schuhl y trouve l'occasion d'exposer brièvement les grandes thèses platoniciennes : théorie des idées et de la dialectique, doctrine de l'âme, problèmes moraux et politiques. Vient ensuite une étude du *Parménide*; dialogue dans lequel l'auteur voit le point de bifurcation entre les deux conceptions de la dialectique. Conceptions qui se trouvent encore précisées par l'analyse des dialogues métaphysiques. Enfin, après un exposé de la cosmologie du *Timée* et de la politique des *Lois,* l'auteur expose l'état de la question des doctrines non écrites.

Quiconque veut s'initier au platonisme trouvera dans l'ouvrage de M. Schuhl un résumé très agréable des principaux centres d'intérêt de cette philosophie. Une bibliographie bien faite achèvera de l'introduire à la pensée du grand philosophe.

R. Loriaux, S. J.

J. Gaïth. — *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* Coll. Etudes de philosophie médiévale, XLIII. Paris, Vrin, 1953, 25 × 16 cm., 213 p.

A la fois analytique et synthétique, cette remarquable étude est attachante et porte sur un thème très actuel. Vu l'absence d'édition critique, l'auteur s'est servi de l'édition Migne : il estime que, si défectueuse qu'elle soit par endroits, celle-ci ne fausse pas la perspective générale ni même les idées secondaires. Il fait remarquer que la philosophie de Grégoire reste le domaine le moins exploré dans les études des dernières décades et qu'on l'analyse rarement en elle-même dans ce qu'elle a d'original et de puissant en s'attachant plutôt à retrouver ses sources lointaines et prochaines. La liberté humaine a semblé à l'auteur être au centre de son idée de Dieu, de l'homme et du monde. Cette liberté est créatrice de son propre destin. La contradiction humaine, souvent analysée, est celle de l'existence humaine déchirée et malheureuse s'opposant à l'existence bienheureuse et libre que promet l'Ecriture et dont rêve continuellement l'humanité. L'analyse de la liberté se présente dès lors à Grégoire comme l'unique moyen de la résoudre. Les difficultés de l'étude proviennent de l'absence d'homogénéité de ses œuvres adressées à des catégories différentes de lecteurs. D'où d'apparentes contradictions. De plus, chez lui, toutes les expressions empruntées au vocabulaire de la pensée antique prennent un sens nouveau corrigé, complété et adapté à la religion chrétienne. Sans cesse, il s'efforce de concilier la raison et la foi par un symbolisme dont il est difficile de saisir la portée et la valeur. Voilà pour la méthode. Quant au contenu, la misère humaine demande une explication et une justification. L'Ecriture déclare l'homme créé à l'image de Dieu. C'est dire qu'il est destiné à la béatitude. C'est une exigence du Modèle à l'égard de l'Image. Mais l'expérience semble contredire la foi. Pour résoudre cette opposition, Grégoire décrit l'Image comme essentiellement libre, mais d'une liberté imparfaite car, dans sa condition présente, sa propre liberté l'a aliénée. Grégoire se plaît à décrire la dialectique de l'aliénation qui n'est ni totale ni éternelle. Au terme de son expérience du mal, l'humanité retrouvera sa liberté originelle et redeviendra une image parfaite, tournée pour toujours et tout entière vers son modèle. L'ordre de l'étude en découle. La première partie « *Le Fondement et le sens de la liberté* » est une analyse de la liberté divine et de la liberté de l'homme. Au niveau de l'Image, nature et liberté sont synonymes, d'où le choix du terme de *structure* de l'Image, ce terme permettant aussi de distinguer la liberté de l'Image en général et la liberté de choix, partie intégrante de l'Image et sa plus haute expression, appelée « liberté fonctionnelle ». La deuxième partie — *Le drame et les voies de la liberté* — décrit le processus de l'aliénation et de la libération de la liberté. La troisième partie — *La Réalisation de la Liberté de l'Image* — se présente comme l'aboutissement du mouvement libérateur, et, par là, comme la révélation complète du sens de la liberté. *L'expérience de l'infini* (la liberté céleste, perfection de la liberté psychologique et ontologique) insiste sur l'aspect dynamique de la notion de béatitude éternelle chez Grégoire. Le problème de la liberté apparaît ainsi à Grégoire comme à la fois métaphysique, religieux, moral et psychologique. C'est pourquoi ce livre nous paraît destiné à nourrir la méditation non seulement des théologiens et des historiens de la spiritualité chrétienne mais aussi des philosophes et des psychologues. Souhaitons que d'autres études nous donnent de la pensée de Grégoire une image aussi synthétique et nuancée qui souligne autant que celle-ci son actualité.

J. Gilbert, S. J.

A. Hayen, S. J. — *L'intentionnel selon saint Thomas*. Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique n° 25. 2e édit., Paris-Bruges-Bruxelles, 1954, 23 × 15 cm., 292 p. Prix : 195 frs belges.

Dans son Avant-propos, l'auteur annonce un ouvrage sur la *Communication de l'être* où il prendra position vis-à-vis des principales études consacrées à saint Thomas depuis douze ans. Mais dans cette seconde édition où les changements se limitent à la transformation ou à l'addition de quelques alinéas marqués d'un astérisque, il précise ce qu'il doit aux comptes rendus de la première édition. D'abord, saint Thomas est avant tout théologien et sa philosophie est celle d'un théologien. L'auteur doit aux études de M. Gilson la netteté de cette affirmation. Il ne croit plus que le souci dominant de saint Thomas ait été la conciliation de Platon et d'Aristote. Ensuite, quant à sa méthode « historico

génétique », il affirme davantage l'importance de la *chronologie* des œuvres de saint Thomas qu'il n'exploitait pas assez. De plus, il reconnaît que, de même que l'histoire authentiquement humaine ne peut se faire sans un effort de réflexion qui débouche nécessairement en métaphysique, réciproquement, la réflexion philosophique commence toujours par être une réflexion sur la réalité concrète de l'histoire. L'auteur maintient, comme en 1942, que le monde matériel est essentiellement ordonné à l'homme. C'est pourquoi saint Thomas peut écrire que la perfection de l'univers consiste *essentiellement* dans les êtres spirituels. Enfin, les pages les plus remaniées ont trait à la conception thomiste de l'analogie de l'être. C'est dans la maturation — rarement dans l'évolution — de sa pensée et de son expression que l'on peut saisir l'*intention* de saint Thomas. De même, dans la pensée de l'auteur, c'est davantage de maturation que d'évolution qu'il s'agit d'une édition à l'autre. J. Gilbert, S. J.

H. Lyttkens. — *The Analogy between God and the World.* An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1952, 25 × 16 cm., 494 p. Prix : 18 Crs.

Voici une contribution de première valeur à l'étude du thomisme. Une vaste introduction historique étudie l'analogie chez les premiers philosophes grecs, chez Platon, Aristote et les philosophes post-aristotéliciens, puis chez Augustin, Anselme, Bonaventure, Albert le Grand. Le reste de cette monographie monumentale étudie saint Thomas lui-même, avec l'aide des commentateurs librement contredits. La méthode nous paraît excellente. La conclusion voyant dans l'analogie un donné premier, tandis que la communauté et la diversité n'en sont que des aspects abstraits, nous paraît profondément juste.

L'analogie thomiste est avant tout causalité (p. 300) et la causalité est à la base de l'analogie de proportionnalité (p. 305, 450). Cette dernière n'est pas la similitude la plus haute de la Sainte Trinité (p. 311). Si l'analogie de proportionnalité telle que l'entend Le Rohellec est proche de l'analogie (causale) *unius ad alterum,* l'auteur tient, contre Penido, etc., que l'analogie d'attribution n'est pas purement extrinsèque pour saint Thomas et que, dans sa pensée, l'analogie de proportionnalité n'occupe pas une place centrale (p. 475).

Peut-être M. Lyttkens dissocie-t-il plus que ne le fait saint Thomas l'être actuel et la copule ; nous n'emploierions pas volontiers, pour notre part, l'expression « logical *esse* ». Mais ce sont là d'insignifiantes critiques. Son livre mérite largement les vifs éloges que lui décernent *Scholastik* et la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques.* Il nous plaît de souligner la vérité de sa conclusion : toute étude de la ressemblance causale des créatures à Dieu restera incomplète aussi longtemps qu'on ne la replace pas dans l'ensemble de la *théologie* de saint Thomas. A. Hayen, S. J.

L. Oeing-Hanhoff. — *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des Hl. Thomas von Aquin.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd XXXVII, Heft 3. Munster, Aschendorff, 1953, 24 × 16 cm., xvi-194 p. Prix : 13,50 marks.

Ce livre a reçu partout un accueil extrêmement favorable, et il le mérite. L'auteur se propose de déterminer la métaphysique thomiste de l'unité, moyennant une méthode rigoureuse, docile aux exigences de la philologie, sévèrement limitée à ce que saint Thomas a dit, sans s'interdire, ici ou là, de faire un rapprochement ou de tirer une conclusion qui ne se trouvent pas *expressis verbis* dans son texte (on lui reprochera peut-être de citer trop abondamment le *De natura Generis* dont l'authenticité ne semble pas à tous hors de conteste).

Impossible de comprendre la métaphysique thomiste de l'unité sans la replacer dans l'ensemble de la métaphysique. D'où les deux premiers chapitres sur l'essence de la métaphysique et sur l'être et ses principes formels. L'unité transcendantale de l'être est essentiellement liée, en effet, à l'« indivision » de l'essence

et de l'*esse* (à ne pas confondre avec l'*existentia* de beaucoup de thomistes et moins encore avec le *Dasein* des modernes!). L'unité transcendantale de l'être est intelligible à partir de la communauté de l'essence et de l'existence au sein de chaque existant : ce n'est pas l'unité, mais l'être qui est premier donné. En accord fondamental avec M. Fabro et le P. Geyer, M. O.-H. met résolument la participation au centre de la métaphysique de l'être.

Cet exposé de la métaphysique de saint Thomas occupe les deux tiers du volume et en constitue, dans l'esprit de l'auteur, la partie principale. Mais ceci ne diminue en rien l'intérêt des derniers chapitres sur l'unité transcendantale, les différents modes de l'unité, le rapport entre l'un et le bien.

Le rare mérite de cet exposé impose une obligation à l'auteur : sans se départir d'une volonté d'extrême rigueur, rechercher, dans les textes, et au delà des textes, « l'intention objective » de saint Thomas, comme celui-ci fit pour Aristote. Ce « dépassement » pourrait s'appuyer sur l'inachèvement manifeste d'une réflexion qui souvent ne distingue pas entre le phénoménal et l'ontologique (par exemple p. 156 : un rocher est-il une substance, un aggloméré de substances... ou autre chose qu'une substance ou un aggloméré?...), ou sur les antinomies de saint Thomas qui écrit par exemple (*S.c.G.*, 2. 58, p. 169, n. 20) : *unitas ordinis est minima unitatum*, mais qui affirme ailleurs (*S.c.G.*, 3. 69. 2[a] *Adhuc*) que la considération de l'univers (et donc de son unité d'ordre) l'emporte sur celle des êtres particuliers : *ordo est optimum.* A. Hayen, S. J.

P. C. Vier, O.F.M. — *Evidence and its Function according to John Duns Scotus.* Coll. Franciscan Institute Publications, Philosophy Series No. 7. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1951, 22 × 15 cm., xii-174 p.

Duns Scot, bien loin d'avoir tenu, comme on l'a parfois dit, la doctrine de l'illumination formulée dans l'antiquité par Platon et ses disciples et reprise en la christianisant par saint Augustin, l'a, au contraire, catégoriquement rejetée, ainsi qu'en fait foi sa réfutation d'Henri de Gand. Ce rôle de l'illumination, principe de nos connaissances certaines, le Maître franciscain le remplace par celui de l'évidence. C'est cette doctrine que le P. Vier s'est attaché à décrire, en mettant en relief combien elle apparaît fondamentale dans la théorie de la vérité et de la certitude, telle que la propose Duns Scot. Partant de l'idée de vérité et de ses présupposés selon Scot, il analyse la nature de l'évidence, ses éléments objectif (evidentia rei in se) et subjectif, ses conditions indispensables, tant de la part de l'objet (être présent à l'esprit, et *in se*, non pas simplement par le témoignage d'autrui, comme cela se passe en histoire ou dans le domaine de la foi), que du sujet (distinction claire pour l'esprit de l'objet par rapport aux autres objets). Ces conditions posées, l'esprit ne peut qu'accorder nécessairement et infailliblement son assentiment, la proposition ne peut apparaître à l'intelligence que vraie, nécessaire et certaine. Les deux derniers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à parcourir les champs d'application de l'évidence, critère de certitude, selon les différentes formes de nos connaissances. Tout d'abord, et manifestement, dans les propositions *per se notae* et dans les conclusions issues de démonstrations rigoureusement logiques. Mais Duns Scot va plus loin encore, car il l'étend même dans le domaine de la connaissance des contingents, pourvu toutefois que par la connaissance intuitive l'objet ait été appréhendé comme existant. L'auteur note combien Duns Scot s'est efforcé d'approfondir ces applications de l'évidence dans le domaine du contingent et par quels principes il est parvenu à les légitimer. Il expose à cette occasion ce que pensait Duns Scot de l'expérience interne comme source de certitude, de la valeur de l'induction et de son degré de certitude, enfin, du rôle de l'évidence dans la connaissance sensible. L'ensemble de son exposé, clairement présenté, peut être considéré, semble-t-il, comme un résumé exact et fidèle de la doctrine du Maître. Il resterait à examiner toutefois dans quelle mesure se justifient pleinement les principes sur lesquels se fonde sa doctrine, en particulier de la connaissance intuitive intellectuelle de l'existence de l'individuel contingent. Ch. Martin, S. J.

H. Hof. — *Scintilla Animae.* Ein Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie. Lund, CWK Gleerup, Bokförlag; Bonn, P. Hanstein, 1952, 25 × 17 cm., 260 p. Prix : 20 Kr.

Cette thèse remarquable, commencée à Cologne sous la direction de Joseph Koch, aidera à mieux saisir le vrai visage d'Eckhart qui n'est ni un pur idéaliste (contre von Baader), ni un Fichte avant la lettre (contre von Bracke), ni un thomiste (contre Dempf et Karrer). En trois chapitres, l'auteur retrace d'abord le contexte doctrinal au sein duquel vient s'insérer la théorie de la *scintilla animae* : le problème que pose le rapport entre l'être incréé et l'être créé selon Eckhart; sa doctrine de l'analogie, par opposition à celle de saint Thomas (dont H. H. ne saisit pas exactement la doctrine; en corrigeant son erreur d'interprétation, on découvre une opposition encore plus profonde entre Eckhart et lui); la solution du problème posé dans le premier chapitre. La deuxième partie étudie la *scintilla* d'abord comme le lieu de la génération divine, ensuite comme *intellectus inquantum intellectus.*

En opposant à la métaphysique thomiste de l'analogie, la pure analogie d'attribution selon laquelle l'être est Dieu, l'auteur souligne justement l'incompatibilité de cette philosophie avec l'orthodoxie chrétienne (p. 150 et 225). Mais le point crucial de la doctrine — et de l'erreur — se trouve dans la conception de la *scintilla animae.* Celle-ci est l'« analogon » de l'Etre incréé dans l'être créé; elle est l'essence de l'âme. Or cette « essence » est un (pur) *dynamisches Zufliessen* : l'« être » du créé n'a pas de consistance en lui-même, c'est un (pur) *dynamisches Empfangen.* En son foyer qui est le point de coïncidence de l'intelligence et de la volonté, l'âme n'est qu'un écoulement de l'essence divine (p. 93, 217-218).

On le voit, Eckhart s'oppose au réalisme thomiste (ou, plus exactement, au réalisme chrétien), parce qu'il méconnaît la consistance de la créature en elle-même. Nous ne lui reprocherons pas, cependant, comme le fait H. Hof après beaucoup de Scolastiques, de méconnaître la réalité « statique » du créé, mais plutôt la « présence créatrice » de Dieu, *constitutive* du véritable « dynamisme de l'être » (cfr S. Thomas, *Q. de Potentia,* q. 3, a. 4 et 7).

C'est la séduction du réalisme platonicien, c'est-à-dire du néoplatonisme, remarque justement l'auteur, qui mena Eckhart dans les parages du nominalisme, et lui fit méconnaître la subsistance des êtres créés dans l'exercice de l'acte d'exister. Il est peut-être plus juste encore d'expliquer l'erreur d'Eckhart par la séduction de la philosophie, transformant en une pure métaphysique et une pure logique la doctrine théologique de la génération divine qu'il avait héritée des Pères et des Scolastiques (p. 186). Le Dieu d'Eckhart est un pur intellect. Ce n'est pas le Dieu-Amour de saint Jean — et de toute saine métaphysique, car seul l'amour de Dieu pour sa souveraine bonté explique la réalité absolue, dans une totale dépendance, de notre être et de notre liberté. A. Hayen, S. J.

Pierre Gassendi (1592-1655). Sa vie et son œuvre. Paris, A. Michel, 1955, 19 × 14 cm., 208 p., 4 h.-t. Prix : 500 frs.

Les collaborateurs et amis du *Centre International de Synthèse* dédient ce volume à la mémoire de Henri Berr († 19-11-1954), auteur d'une thèse latine : *An iure inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit,* Hachette, 1898). Deux profonds connaisseurs du XVII[e] siècle, M. B. Rochot et M. Koyré, y étudient l'un la *vie, le caractère, la formation intellectuelle* (pp. 9-54) et la *philosophie de Gassendi* (pp. 71-107), l'autre, *le savant* (pp. 59-69). Deux autres études sont consacrées par M. G. Mongrédien à *son influence sur le milieu contemporain* (pp. 117-140) et par M. A. Adam à *l'influence posthume* (pp. 157-170). Les controverses qui suivent chaque exposé ne peuvent être omises par le lecteur, même pressé, car elles mettent aux prises les meilleurs historiens des idées. Or, précisément, s'il est une conclusion acquise à la suite de cette passionnante série d'essais, c'est la nécessité pour comprendre le siècle de s'arracher à la contemplation trop exclusive — chez tant de maîtres et chez la plupart des étudiants — du classicisme en art et en littérature comme en philosophie et en sciences. C'est souvent le triste effet des « programmes » de l'enseignement secon-

daire et même universitaire. L'« honnête homme » retient Descartes et Pascal, isolés des auteurs prétendument « secondaires », et s'interdit ainsi la compréhension du lien étroit existant entre la « tradition humaniste » — une certaine « liberté d'esprit » et un certain « esprit de liberté » — et le XVIII[e] siècle. Le « dogmatisme » cartésien — qui trouve sa source chez Descartes même et non seulement chez les « cartésiens » — et la réaction violemment empiriste des « classiques » du XVIII[e] siècle ne résument pas la complexité des situations intellectuelles concrètes de ceux qui durent « choisir » une méthode — en sciences comme en philosophie — depuis 1600 jusqu'à la génération de l'*Encyclopédie*. C'est pourquoi l'« éclectisme » d'un Gassendi peut être le révélateur indispensable de cette complexité — pensons à un Leibniz par exemple — et ce d'autant plus que son génie est moins écrasant. Déjà, dans sa thèse si importante sur *La naissance du mécanisme* (1943, Vrin) et à propos du Père Mersenne, M. Lenoble avait rendu possible une meilleure compréhension de Descartes et de Pascal. Nous ne voyons pas d'éloge plus significatif pour ce recueil que de le rapprocher de cette étude magistrale. Le lecteur charmé saura gré aux auteurs de n'avoir point cru devoir réduire leur « réhabilitation » de Gassendi aux dimensions d'une « apologie ». J. Gilbert, S. J.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O.F.M.Cap. — *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs.* Paris, Nouvelles Editions Latines, 1954, 22 × 14 cm., 243 p. Prix : 750 frs.

Véritable monument d'érudition et cependant d'une lecture agréable, cet ouvrage étudie l'apologétique en France de 1580 à 1670 en s'attachant à la fois aux auteurs les plus obscurs et les plus connus, ce qui rend parfois l'exposé un peu touffu pour le lecteur auquel cette période n'est pas familière. Au point de vue de l'histoire de la philosophie, nous avons surtout apprécié *le courant libertin* (ch. 1), *Sa Majesté la science* (ch. 6), *stoïcisme et stoïciens* (ch. 7). Que ce soit à propos de Dieu, des rapports entre la Raison et la Foi, le libre arbitre et la prescience divine, l'immortalité de l'âme, la « science nouvelle », l'auteur étudie chaque fois les trois courants essentiels : l'augustinisme, le thomisme et l'humanisme chrétien. Au terme de chaque chapitre, Pascal apparaît éclairé par ses précurseurs. L'auteur lui consacre en plus un chapitre final où il souligne l'insuffisance de son étude pour établir pleinement son originalité qui consisterait essentiellement dans l'emploi nouveau du pari, dans une psychologie plus pénétrante et dans le « renversement du pour au contre ». Au passage (p. 220), l'auteur estime outré le rapprochement établi par E. Baudin dans son *Descartes et Pascal*. Il pense que cet auteur ne connaît du XVII[e] siècle que « les auteurs les plus marquants », ce qui est bien dangereux pour se livrer à la recherche des sources. On peut dire de cette étude qu'elle contribue à combler cette lacune dont souffrent peut-être beaucoup d'études sur Pascal et qu'ainsi elle complète le « *Pascal et son temps* » de J. Strowski à la lumière des récentes recherches érudites. J. Gilbert, S. J.

J. STEINMANN. — *Pascal.* Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 447 p.

C'est surtout comme synthèse des études pascaliennes que ce livre d'une lecture très attachante aura sa place dans la « bibliothèque de l'honnête homme ». Dans ses trois premières parties (le Jeune Archimède, Les Provinciales, Gethsémani), l'étude est essentiellement biographique. La quatrième analyse les *Pensées* et la cinquième retrace le *dialogue avec Pascal*. Celle-ci est fort intéressante qu'il s'agisse des « premiers interlocuteurs » de Nicole à Voltaire, puis « de Chateaubriand à Sainte-Beuve », des philosophes, des théologiens ou des hommes de lettres. Elle complète l'étude importante de B. Amoudru sur *La vie posthume des Pensées* (dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1936). Dans son interprétation générale, l'auteur a le mérite de souligner l'actualité des remarquables *Etudes sur le scepticisme de Pascal* (1886) par Droz. Quant à la brève conclusion, l'auteur y souligne la « modernité » de Pascal par sa conception de la vérité mathématique, psychologique et historique, par son *Apologie*

s'appuyant sur la psychologie et la critique historique. De plus, Pascal n'a pas « minimisé » les difficultés de l'incroyant comme un Nicole ou un Bossuet. Il a vivement ressenti le tragique de leur condition au point que lui, le croyant, est infiniment plus proche des incroyants d'aujourd'hui que ne l'est Voltaire le sceptique. Cette actualité croissante de Pascal est un signe de l'inquiétude de l'homme contemporain. Telle ou telle expression relative à la métaphysique nous paraît moins heureuse et les spécialistes du jansénisme trouveront peut-être à nuancer les pages consacrées à ce courant religieux extrêmement complexe mais l'auteur nous paraît s'adresser à un assez large public. J. Gilbert, S. J.

Ch. Journet. — *Vérité de Pascal.* Essai sur la valeur apologétique des « Pensées ». Saint-Maurice, Edit. de l'œuvre de Saint-Augustin, 1953, 20 × 14 cm., 330 p. Prix : 7 frs.

Quelle est la valeur apologétique permanente des Pensées de Pascal? A cette question, dont on pressent l'intérêt pour l'utilisation de ce trésor incontesté de la littérature chrétienne, le présent livre apporte une réponse sincère et lumineuse. Il y fallait la pensée précise du théologien capable de dissocier, avec toutes les nuances nécessaires, du jansénisme de Pascal, son catholicisme, heureusement beaucoup plus profond, par lequel il se meut dans la plus authentique tradition. Il y fallait aussi cette sympathie qui cherche à saisir l'homme au travers de ses paroles, qui découvre la vérité d'une vie sous les exagérations et même les erreurs d'un texte. Le résultat de ce double effort est non seulement une critique théologique des Pensées, mais, ce qu'un Pascal pleinement éclairé aurait fait lui-même, une apologétique positive et pratique qui, à la force convaincante et à la pondération d'une vérité équilibrée, unit l'éclat et la vigueur de la pensée pascalienne. C'est d'abord l'étude du Pari, à l'aide d'un commentaire mathématique fourni par un spécialiste : on en voit les faiblesses et les éléments à retenir. En somme ce n'est là qu'« une porte basse à côté de la grande entrée ». Le nœud de l'apologétique pascalienne est en réalité la doctrine janséniste des conséquences du péché originel, qui, dans la mesure où elle détruirait la raison, ne pourrait que compromettre l'effort de l'apologiste. Enfin « pour l'essentiel, Pascal ne s'est pas trompé ». Son amour pour le Christ a non seulement purifié son âme en le délivrant, bien avant sa mort si sainte, des controverses passionnées, mais encore centré son œuvre inachevée sur la révélation évangélique de l'amour divin, sur Jésus lui-même. Dans sa troisième partie, l'auteur nous donne un large schéma d'une apologétique chrétienne pratique, éclairé par l'information historique actuelle et où viennent s'insérer les principaux fragments des Pensées. Une langue chaude et très limpide achève de mettre cette solide synthèse au service de tout esprit cultivé.

R. Carpentier, S. J.

A. De Coninck. — *L'analytique transcendantale de Kant.* Tome 1. *La critique kantienne.* Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, 17. Louvain, Nauwelaerts, 1955, 24 × 16 cm., 328 p. Prix : 160 frs.

Ce qui nous a le plus frappé en achevant la lecture de cet ouvrage, c'est la probité de l'auteur dans l'exposé de ce qu'il considère comme l'essentiel de l'œuvre de Kant : l'*Esthétique* et surtout l'*Analytique transcendantale,* « parties maîtresses » de la *Critique de la Raison Pure.* Comme le dit l'*Avant-Propos,* « nous admettons que Kant, pas plus qu'un autre, ne peut tout dire, pas même implicitement, dès le commencement de sa *Critique* : qu'au début de son travail, au contraire, il con-suppose bien des choses qu'il ne pourra exprimer que plus tard, si bien que sa doctrine n'est pleinement compréhensible que dans son ensemble. Nous demandons simplement que cette doctrine soit intrinsèquement cohérente et qu'elle ne présuppose pas l'une ou l'autre façon de voir... qui soit gratuite ou discutable, voire même sujette à révision » (p. 7).

Fort heureusement, l'auteur fait remarquer que, en philosophie, le point de départ, l'objet et la méthode d'une œuvre et cette œuvre elle-même étant étroitement solidaires, il va de soi qu'il ne peut établir entre ses chapitres une cloison étanche. « Il n'y a pas moyen d'éviter complètement ce désagrément au lec-

teur ». A l'expérience, nous reconnaissons volontiers que les répétitions que ce procédé entraîne et qui sont assez nombreuses ne nous ont pas paru superflues car l'originalité de la pensée de Kant est telle qu'on n'est jamais sûr de s'être placé à son point de vue en le lisant et donc d'en avoir compris même « la substance ». En effet, les divergences des disciples, interprètes et commentateurs ont leur raison immédiate principale « dans les fluctuations, pour ne pas dire plus, que présentent le vocabulaire et aussi la pensée de Kant, ces variations s'expliquant à leur tour par l'*extraordinaire* originalité de l'œuvre kantienne ». « Il semble difficile, voire même impossible, de donner de la Critique kantienne un exposé qui soit à la fois cohérent et fidèle au texte dans toutes ses parties » (p. 8).

L'auteur se contente donc d'exposer, pour l'examiner ensuite, la *Critique de façon aussi cohérente que possible,* tout en la prenant *dans le sens* qui lui semble *le plus complètement et le plus originalement kantien,* c'est-à-dire en tâchant de faire droit aux éléments tant empiristes que rationalistes, tant réalistes qu'idéalistes qui s'y rencontrent, et en la prenant dans le sens kantiennement transcendantal. Il s'efforce de ramener la doctrine de Kant, autant que cela peut se faire sans le trahir, à la ligne de pensée fondamentale qui, incontestablement, la domine tout entière. L'auteur ne s'intéresse donc pas aux variations qu'elle présente dans son développement *chronologique* et s'attache de préférence au texte de la 2e édition (1787) qui est l'expression la plus exacte de la pensée de Kant, sans s'interdire de recueillir des éclaircissements dans les autres œuvres, spécialement dans les *Prolégomènes* qui devaient faciliter l'intelligence de la *Critique.*

Ce qui fera, aux yeux de maint lecteur, le principal mérite de l'exposé, c'est le recours aussi fréquent que possible, et ce par souci de fidélité, aux propres termes de Kant et la traduction de nombreux passages *in extenso* car « à vouloir exposer la pensée kantienne de façon bien claire et systématique, inévitablement nous la fausserions, ne fût-ce qu'en ce sens que nous en masquerions certains aspects ». Kant n'est pas seulement un auteur difficile, mais il est souvent ambigu! N'oublions pas qu'il donne fort peu d'exemples, spécialement dans les parties essentielles de la *Critique* et qu'il faut se garder d'« illustrer » sa pensée vu le risque de la fausser! De plus, par suite de l'originalité de la pensée, il n'y a pas moyen d'exposer la terminologie avant d'aborder l'étude de la doctrine. Il faut se garder de trop « préciser » le vocabulaire au cours de l'exposé : on risquerait, à la limite, de ne pas faire entièrement droit à sa pensée. L'auteur se permet cependant des explications plus systématiques relatives à des termes plus importants ou plus ambigus dans une série de onze *scolies* (pp. 57-85 et pp. 170-178) que nous avons particulièrement appréciés (transcendantal) ; objet, objectif, sujet, subjectif ; entendement, raison ; sens, sensibilité ; expérience ; contenu, matière, forme ; précéder, fonder ; inné, acquis ; *Kant ne s'exprime pas toujours formellement* ; l'unité de la synthèse ; appréhension, perception et aperception).

Nous estimons indispensable la prudence de l'auteur — et les lenteurs et distinctions qu'elle entraîne. Cela dit, nous nous bornerons à souligner quelques points en attendant le second volume qui commencera l'examen critique de la doctrine par une étude approfondie du rapport entre l'à posteriori et l'à priori intellectuel kantiens, puisque le « nœud du criticisme, c'est la synthèse, à travers les formes sensibles à priori, du donné intuitif et de la pensée pure » (p. 321).

Le premier chapitre, *Le point de départ : la conception kantienne de la connaissance humaine* (pp. 17-40) est capital pour l'intelligence des moindres remarques ultérieures. Une *vue d'ensemble* (p. 17) liminaire permettra de le maîtriser. Dans le chapitre second, l'auteur met fort en lumière (§ 3) que *L'objet de la Critique* (pp. 41-56) « c'est avant tout le jugement synthétique à priori *métaphysique.* Le chapitre troisième est consacré à la *méthode de Kant dans la Critique* (pp. 86-133) et sera probablement discuté par les spécialistes. Dans un premier article, l'auteur pose que la norme suprême de la critique est le principe d'identité logique et s'interroge sur un éventuel « principe de condition » (pp. 114-118). Dans un second article, il décrit ce que n'est pas et ce qu'est l'*analyse transcendantale* qui part du concept « expérience ». Dans le troisième, il établit que la « déduction » kantienne est un exposé, c'est-à-dire une analyse, à priori, universellement valable ; que la déduction « métaphysique » est aussi

transcendantale que la déduction transcendantale et conclut que la déduction kantienne est identiquement l'analyse transcendantale.

Le chapitre quatrième développe la *Critique proprement dite* (pp. 134-322). Après une fort brève section I consacrée à l'*Esthétique* (pp. 134-143) où il établit que les déterminations de l'espace et du temps relèvent de l'entendement, la section II se divise en deux parties : *Analytique des Concepts, Analytique des Principes*. Dans la première, relevons dans la déduction transcendantale des catégories que l'aperception transcendantale est nécessairement objective (§ 2), que les catégories sont nécessairement (§ 3) et exclusivement (§ 4) objectives « par rapport à l'expérience » et un intéressant article (III) sur le *rapport entre l'à priori et l'à posteriori dans l'Analytique des Concepts* (pp. 213-219).

Dans l'*Analytique des Principes,* le *schématisme* (réétudié de nos jours par divers auteurs) occupe les pages 231-244. Quant aux *« principes »,* l'auteur se borne aux « analogies de l'expérience » (pp. 246-287) et aux « postulats de la pensée empirique » (pp. 288-309) en omettant les « axiomes de l'intuition » et les « anticipations de la perception ». En effet, l'exposé est ici commandé par le second volume où l'auteur ne compte examiner, parmi les difficultés que soulève le criticisme, que celles qui sont d'ordre général. Il se borne donc aux questions que Kant lui-même traite le plus longuement et qui sont d'ailleurs les plus intéressantes (relation et modalité).

La *vue d'ensemble* qui ouvre l'*analytique des Principes* (pp. 223-224) et la *remarque préliminaire* (pp. 224-229) retiendront fortement l'attention. « En raison de la différence qu'il y a entre les deux Analytiques » (p. 229) — et qui est ici très fortement soulignée — l'auteur cite encore plus largement Kant et réduit son commentaire « au strict minimum ». Au terme de sa « remarque préliminaire », l'auteur conclut « qu'on se demande ce qui reste de l'Analytique des Concepts dans l'Analytique des Principes; et même, puisqu'à la suite de cette dernière, les affirmations de Kant comme quoi il faut aux catégories des intuitions correspondantes qui leur donnent sens et signification, doivent s'entendre *formellement,* et puisque l'Analytique doit précisément nous apprendre comment les catégories rendent possible l'expérience, on se demande finalement ce que sont exactement l'*à priori* kantien et le *jugement synthétique à priori* et par suite le criticisme dans son ensemble » (pp. 228-229). On le voit assez par ces lignes, le commentaire a souligné les difficultés « intrinsèques » du criticisme pour que le lecteur soit préparé à le suivre dans l'« examen critique ». Le second volume n'en est attendu qu'avec plus d'impatience.

J. Gilbert, S. J.

HISTOIRE

M. Van den Bruwaene. — *La société romaine.* Première Partie. *Les origines et la formation.* Bruxelles-Paris, Edit. Universitaires, 1955, 23 × 15 cm., 344 p. Prix : 285 frs b.

L'auteur entame son étude des origines de Rome par un long chapitre sur la religion primitive dans lequel il synthétise les vues actuelles sur le sujet. Avec une adresse que personne ne contestera, il s'efforce de déceler ce que les légendes contiennent de vérité et de démêler dans cette broussaille ce que l'Histoire peut retenir. Une famille d'origine ligure et dont le totem devait être une louve (Rum-a) établit un de ses rameaux dans le site actuel de Rome, avant la colonisation étrusque. Elle se fond bientôt avec les anciens habitants et de ce synoecisme naissent les premières institutions politiques dont les chroniques nous ont conservé un souvenir déformé. Puis Rome passe sous la domination des Etrusques qui étendent jusqu'à la mer le domaine romain et donnent à la ville son essor architectural.

Ensuite, l'auteur nous présente la civilisation étrusque dans ses lignes principales, avant de passer à ce qu'il appelle « le moyen âge romain » : époque du développement de la population, avec toutes les luttes qu'il entraîne entre les anciens et les tard venus; constitution d'une plèbe d'origine latine, en face de la noblesse étrusque; puis unification du peuple avec la rédaction des XII Tables, invasion gauloise, colonisation grecque de l'Italie méridionale, tensions intérieures et premières conquêtes.

L'auteur présente assez rapidement le droit et les finances avant l'époque classique puis il montre en action la jeune démocratie romaine au moment où s'achève l'harmonieuse fusion politique entre le peuple et le pouvoir sénatorial : S.P.Q.R.

Cet accord ne dure malheureusement pas longtemps car, avec les Gracques, Rome vit, de nouveau, des temps troublés : la terre est abandonnée, des réformes agraires se révèlent indispensables, auxquelles s'oppose farouchement le sénat. C'est tout le drame des Gracques dont la généreuse entreprise révèle déjà des influences grecques. Celles-ci s'affirmeront d'une manière définitive dans les divers « cercles » romains de la période suivante, surtout dans celui de Scipion Emilien, ami de Panétius et de Polybe, et dont l'auteur souligne heureusement l'importance au point de vue de la pénétration des idées grecques à Rome.

En bref, un livre bien présenté, de plan classique et d'écriture dense sinon toujours très claire, un livre qui formule nombre d'hypothèses ingénieuses, non sans une certaine audace parfois. Donc, un livre toujours intéressant.

P. Maon, S. J.

M. Cuevas, S. J. — *Historia de la nacion mexicana.* 2e édit., 3 vols, Mexico, Buena Prensa, 1952, 23 × 17 cm., 592, 518 et 564 p. Prix : 75 Dlls les 3 volumes.

Ouvrage du type classique consacré à retracer l'histoire d'un pays dont on ne soupçonne pas assez en Europe le passé glorieux. Le t. I comprend tout ensemble l'époque pré-colombienne, la conquête de Cortez et la période coloniale; les t. II et III se partagent le XIXe siècle, jusqu'à la mort du président Porfirio Diaz. Les événements des quarante dernières années, si mouvementées, ont été omis. C'était raisonnable, le recul n'étant pas encore suffisant pour permettre à l'histoire de formuler un verdict éclairé et impartial. Même dans son exposé des luttes du XIXe siècle entre conservateurs et libéraux, l'auteur n'a pas toujours su éviter toute expression montrant ses sympathies personnelles. Cependant, si le ton de son exposé est parfois partial — en faveur de la « bonne cause » bien entendu — les événements eux-mêmes sont racontés avec objectivité. Le lecteur européen, peu au courant de l'histoire interne des pays de l'Amérique latine, apprendra beaucoup par la lecture de ces trois tomes. Bien entendu, il s'intéressera de préférence aux chapitres traitant des civilisations pré-colombiennes, au récit de la conquête espagnole, à celui des origines de l'indépendance mexicaine et à celui de l'épopée impériale éphémère de Maximilien et de Charlotte. Il ne négligera pas non plus ceux consacrés à l'histoire de la civilisation, des lettres et des sciences. Nous les eussions souhaités plus nombreux. Et surtout nous aurions préféré un récit plus soucieux des réalités sociales et de leur évolution et moins attaché à l'aspect événementiel du devenir historique. De même pour les illustrations. Elles sont très nombreuses, mais ne présentent pas toutes le même intérêt. Il faudrait, une fois pour toutes, que les historiens comprennent qu'un livre d'histoire n'est pas une galerie de portraits, un défilé de toutes les « célébrités » nationales. Passe encore pour un pays au régime stable ayant connu cinq ou six souverains en un siècle; mais pour un pays fertile en coups d'états, en pronunciamentos, en révolutions, n'y a-t-il vraiment rien de plus intéressant à reproduire que les visages — trop souvent patibulaires — de tous ces présidents, ministres et généraux de toutes couleurs? Les reproductions concernant les monuments préhistoriques, les restes des civilisations aztèques et toltèques et les ruines du Yucatan sont autrement intéressantes.

R. Mols, S. J.

G. Guyot de Mishaegen. — *Histoire de Belgique.* Coll. Histoire de la Civilisation. Namur, Wesmael-Charlier, 1953, 22 × 15 cm., xx-266 p.

La confection d'un manuel est toujours chose malaisée. Celle d'un manuel idéal constitue, ou peu s'en faut, la quadrature du cercle. Aussi faut-il féliciter les directeurs de la collection « Histoire de la civilisation » de s'être adressés

pour la composition de leur Histoire de Belgique à la Révérende Mère Guyot de Mishaegen, auteur d'une excellente histoire du parti catholique belge de 1830 à 1884. C'est, pensons-nous, la première fois qu'un manuel d'histoire nationale est rédigé par une religieuse. Ce coup d'essai est certainement une réussite. Aussi bien par ses qualités pédagogiques de présentation que par sa lisibilité typographique, par la précision et l'exactitude des détails et l'impartialité de ses jugements, ce manuel se classe d'emblée parmi les tout bons. Est-ce à dire que tout y est parfait? Certes non. Il y a d'abord le plan. Il est trop systématique. Trois parties : la formation des pays belges (843-1419); les Pays-Bas sous un seul prince (1419-1795); le Royaume de Belgique (depuis 1831). Chaque partie est uniformément divisée en une introduction exposant la situation territoriale du pays et en 5 chapitres dont l'ordre est invariable : politique intérieure et institutions; histoire économique et sociale; histoire culturelle; histoire religieuse; relations internationales. Ce plan, qui fut repris « ne varietur » aux autres volumes de la collection, est certainement trop rigide. L'auteur elle-même n'a su y faire entrer la période 1795-1830, qui forme la matière d'un chapitre transitoire. Mieux aurait valu la ranger sans hésiter avec la Belgique contemporaine, dont elle marque, sous tant de rapports, la naissance. Ecueil plus grave : les relations internationales se trouvent chaque fois reportées en dernière place. Il en résulte que pas une de nos grandes figures nationales n'est étudiée en une fois avec toute l'ampleur qui est seule capable de bien montrer l'importance de son rôle historique. Des personnages comme Pierre de Coninc, Jacques van Artevelde, Philippe le Bon, Charles le Téméraire, Léopold I^{er}, Léopold II se voient ainsi traités par fragments d'après la nature de leurs activités. Bien entendu, un manuel n'est pas une chronique : il ne peut éviter d'apporter quelques entorses à un exposé rigoureusement chronologique des faits. Mais nous pensons qu'ici la systématisation a été poussée à l'excès, jusqu'au point de desservir l'avantage pédagogique qu'elle avait en vue. Ainsi, il nous paraît anormal d'enseigner d'abord toute l'histoire interne de la Belgique indépendante jusqu'en 1951, sous tous ses aspects : politiques, sociaux, culturels et religieux, pour en revenir dans un chapitre 5 à la Révolution de 1830 sous son aspect diplomatique (Régence de Surlet de Chockier, XVIII et XXIV Articles, etc.). L'ouvrage ne possédant pas de tables des noms propres, cet inconvénient se trouve encore renforcé. Il n'est pas agréable du tout de devoir passer cinq minutes, comme nous l'avons fait, à chercher si l'auteur a mentionné l'épisode des Franchimontois. Nous avons cheché également, dans la 3^{e} partie, les noms de nos souveraines et n'en avons trouvé que deux : Louise-Marie au ch. 1er; Marie-Henriette au ch. 5. Des reines Elisabeth et Astrid, point de trace. Si elles s'y trouvent, elles sont bien cachées. Mieux que la liste de tous les recteurs de l'Université de Louvain et d'une pléiade de politiciens, de littérateurs et d'artistes (à quoi bon toutes ces nomenclatures pour des élèves d'humanités?). Mieux aussi qu'une série de statistiques qui ne nous semblent pas toutes également garanties (à propos, il peut paraître étrange de voir les chiffres de la natalité mentionnés au paragraphe « action de l'Eglise »). Quoique nous lisions dans l'excellente préface : « nous pouvons faire confiance aux jeunes habitués des romans, des films et des émissions radiophoniques : ils sauront nous suivre sans effort, quel que soit l'ordre adopté par nous, pourvu que nous sachions d'abord les intéresser... » nous avouons notre scepticisme. Nous craignons fort p. ex. que, sur 10 élèves qui se serviront de ce manuel, au moins 8 ne situent le 1er ministère Malou et le 2^{e} ministère Frère-Orban sous le règne de Léopold I^{er} (pp. 195-196).

Plus rares encore seront ceux capables de dire que la bataille des Eperons d'or et celle de Courtrai sont identiques. Une bonne part de ces inconvénients aurait été évitée si l'on avait placé dans chaque partie le chapitre 5 immédiatement après le 1er, ou si on les avait combinés. Mais, encore une fois, il est impossible de réaliser un plan idéal. — Chaque chapitre est précédé et suivi d'un résumé succinct; chaque paragraphe, d'une bibliographie; il y a des tableaux généalogiques, une liste chronologique des princes, des gouverneurs généraux, des souverains et des ministères, vingt illustrations variées et bien reproduites et surtout 14 cartes extrêmement lisibles dont plusieurs sont originales (p. ex. le front belge de la 2^{e} guerre mondiale). R. Mols, S. J.

A. Simon. — *La politique religieuse de Léopold Ier*. Documents inédits. Bruxelles, Goemaere, 1953, 21 × 13 cm., 184 p.

Quoique souverain d'un état constitutionnel, Léopold Ier a eu une politique religieuse très personnelle, différente de celles du Saint-Siège, de l'épiscopat et du parlement. Chose étonnante à première vue : alors qu'il était protestant, sa politique n'a cessé de chercher à favoriser la religion catholique parmi ses sujets. Ce fut probablement en tant que religion, plus qu'en tant que catholique. Il estimait que les convictions religieuses étaient la plus sûre garantie de la conservation et du maintien de l'ordre établi. Et c'est pour cela aussi qu'il ne cessa de travailler, en dépit des obstacles incroyables rencontrés, tant parmi les partisans de la laïcité que parmi les autorités diocésaines, à promouvoir l'organisation d'un enseignement religieux dans les écoles publiques. La plupart des renseignements détaillés concernant cet aspect de l'activité royale étaient encore, jusqu'en ces dernières années, contenus dans des documents inédits et même inexplorés. Après quelques coups de sonde par une poignée de devanciers (de Lichtervelde, De Ridder, de Trannoy, de Moreau, Garsou, Haag), M. Simon a eu l'occasion d'aborder ce problème et de dépouiller nombre de documents qui s'y rapportent. Il a donné le fruit de ses études dans son ouvrage justement renommé : « Le cardinal Sterckx et son temps ». Cependant beaucoup de pièces restaient encore inexplorées. Il y avait lieu de revoir le problème, compte tenu de l'apport fourni par deux fonds inédits, les papiers Kersten et les papiers Noyer dont les pièces principales se trouvent publiées ici en annexe. En sa qualité d'attaché à la légation de Rome de 1839 à 1846, Prosper Noyer joua un rôle important dans toutes les tractations diplomatiques entre le Saint-Siège et Bruxelles. Les pièces publiées ici comprennent des lettres à Van Praet, au cardinal Lambruschini, et des notes personnelles. Quant à Pierre Kersten, le directeur bien connu du « Journal Littéraire et historique », il nous en reste d'innombrables manuscrits dont deux pièces seulement sont reproduites ici, une conversation avec le roi et une autre avec De Decker en 1859. Ces différentes pièces ont permis à l'auteur de préciser encore son jugement sur le caractère original de la politique religieuse poursuivie par le premier roi des Belges. Il a voulu prouver que même dans un régime de séparation il y avait moyen d'établir une entente harmonieuse entre l'Eglise et les pouvoirs publics. Et il a fait tant et si bien que le Saint-Siège le considéra toujours comme un protecteur de la Religion.

R. Mols, S. J.

Fr. Schnabel. — *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhunderi*. T. IV: *Die religiösen Kräfte*. 2e édit., Fribourg, Herder, 1951, 23 × 15 cm., XII-618 p. Prix : broché, 24,50 marks ; relié, 28 marks.

Après avoir retracé dans les trois premiers tomes de sa belle synthèse les fondements idéologiques, l'évolution politique et le développement des sciences et de la technique dans l'Allemagne du XIXe siècle, l'auteur étudie ici le déroulement de ses forces religieuses. Il est jusqu'ici le premier et le seul à avoir tenté — et réussi de main de maître — une telle entreprise. Désormais, pour avoir une vue d'ensemble de l'histoire religieuse de l'Allemagne pendant la première moitié du siècle dernier, plus ne sera besoin de recourir à l'essai — combien méritoire mais partiellement vieilli — de G. Goyau. La première édition de ce volume date de 1936. Celle-ci en est une réédition pratiquement inchangée. L'auteur a compris que, pour comprendre une époque dans ses multiples aspects, il ne suffisait pas d'en retracer l'histoire externe, mais qu'il s'imposait d'analyser la personnalité et l'œuvre de ceux qui façonnèrent son âme, son intelligence, sa sensibilité : les hommes de la foi moins que ceux de la science ou de la technique.

L'ouvrage est divisé en deux parties à peu près égales : la première consacrée au catholicisme, la seconde au protestantisme. Plus qu'à l'étude des faits ou des institutions, l'auteur s'est attaché à celle des courants idéologiques qui les sous-tendent et des personnalités qui les représentent. Ces personnalités elles-mêmes, il n'en retrace pas ex professo le curriculum vitae, mais il montre le rôle qu'elles ont joué dans l'évolution générale des idées et des attitudes religieuses. Ainsi

en est-il, du côté catholique, pour Wessenberg, J. M. Sailer, Möhler, Döllinger, Görres, Ketteler, Mgr von Droste Vischering; du côté protestant, pour Schleiermacher, Fliedner, Wichern, les frères Gerlach, D. F. Strauss. Tout ce qui a marqué de son empreinte le combat mené entre 1800 et 1850 pour prévenir l'avènement d'un monde dominé par le matérialisme se trouve mentionné et analysé. On trouvera des jugements à la fois nuancés et pertinents sur les aspects religieux de l'« Aufklärung », sur les nouvelles écoles philosophiques et pédagogiques, sur les nouveaux courants de la catéchétique, sur la restauration de la musique d'Eglise, sur le parallélisme entre le réveil de la scolastique et le néo-gothique, sur les nouvelles écoles d'art religieux, sur le cercle de Görres, sur l'école de Tubingue, et bien entendu sur les débuts du catholicisme social. Les chapitres parallèles consacrés à l'évolution du protestantisme seront encore plus instructifs pour le lecteur catholique. A signaler surtout ceux consacrés au piétisme et au protestantisme libéral. L'ouvrage est dépourvu de notes, mais une bibliographie d'une trentaine de pages mentionne toutes les monographies de valeur ayant paru sur ce sujet. Rappelons que, malgré son titre, l'ouvrage ne dépasse guère les événements de 1848. Espérons que la deuxième moitié du XIX[e] siècle ne tardera pas à faire l'objet d'une étude similaire de l'auteur.

R. Mols, S. J.

M. Hensmans. — *Les origines de la démocratie chrétienne en Belgique*. Préface de C. Van Overbergh. Bruxelles, Edit. du Mouvement Ouvrier Chrétien, 1953, 24 × 15 cm., xx-240 p.

Nous ne sommes pas riches en études récentes sur l'histoire du christianisme social en Belgique. Il faut donc se réjouir de la parution de celle-ci et le M.O.C. a été bien inspiré d'en assurer la publication.

Après avoir brossé un large tableau des courants sociaux au XIX[e] siècle, inspirés respectivement du libéralisme, du catholicisme et du socialisme, M. Hensmans consacre la seconde partie de son exposé à l'acheminement vers la démocratie chrétienne, entre 1884 et 1891, sous l'impulsion des grandes enquêtes, des congrès catholiques, de l'encyclique Rerum Novarum. La troisième partie porte sur l'organisation, l'esprit, l'action de la Ligue démocratique. L'A. y souligne heureusement comment un mouvement proprement ouvrier s'est rapidement dégagé avec ses syndicats, ses coopératives, ses mutualités, son action politique.

Si bienvenu que soit cet ouvrage, il faut déplorer pourtant les nombreuses négligences de forme qui le déparent. La syntaxe et l'orthographe sont souvent malmenées; les noms propres ont beaucoup à souffrir; signalons uniquement ici que Levie s'écrit sans accent.

L'ouvrage ne constitue évidemment qu'une ébauche. Bien des aspects mériteraient d'être approfondis; il faudrait une table onomastique, des indications bibliographiques précises, etc. En retour, bon nombre de choses, connues par ailleurs, pourraient être omises dans un livre d'allure plus scientifique.

Tel qu'il est — abstraction faite des négligences signalées — l'ouvrage apporte une contribution appréciable. Sa structure même l'adapte bien aux besoins des Ecoles Sociales, par exemple, et les renseignements qui y sont rassemblés seront utiles bien ailleurs encore.

Il faut souhaiter pourtant que, avec l'appui de nos grandes organisations sociales, les recherches s'étendent dans un champ où il reste tant à exploiter; mais aussi que, dès l'abord, elles se conforment aux exigences du travail scientifique. Nous pourrons alors avoir, un jour, une œuvre à la fois solide et large sur le christianisme social en Belgique.

C. Mertens, S. J.

J.-D. Demagny. — *Les idées politiques de Jeremias Gotthelf et de Gottfried Keller et leur évolution*. La Celle-Saint-Cloud (S.-et-O.), 77 Avenue des Gressets, 1954, 24 × 16 cm., 272 p.

Ces deux hommes, deux des meilleurs écrivains suisses, sont les témoins de l'époque troublée, où s'élabora péniblement la Suisse actuelle. Destruction de l'ancienne Suisse par les armées de la Révolution, rétablissement de la Confédé-

ration par Napoléon, période hésitante d'après 1815, progrès du radicalisme, guerre du Sunderbund avec l'expulsion des jésuites et la constitution de 1848, révision centralisatrice de 1874 : tels sont les principaux événements que vivent le libéral bernois Gotthelf (1797-1854) et le radical zurichois Keller (1819-1890), l'un chrétien sincère et déclaré (il est pasteur et fils de pasteur), adversaire du socialisme, du communisme naissant, du radicalisme matérialiste et antireligieux ; l'autre rejetant la foi mais non la morale chrétienne, révolutionnaire et radical, mais évoluant lui aussi vers un conservatisme modéré. Ces deux hommes se combattent, le second surtout attaque le premier avec âpreté ; et pourtant il reste héritier des traditions spiritualistes et ainsi, dans le réel, rejoint son adversaire. Tous deux sont bien suisses, attachés « aux traditions avant tout », revenant à la mesure ; tous deux, formés par la démocratie directe, parlent plus, en politique, de devoirs que de droits. L'auteur a peint deux tableaux parallèles qui intéresseront au moment où la Confédération s'apprête à effacer de sa constitution la principale trace de cette époque : les « articles d'exception » contre les jésuites.

R. Carpentier, S. J.

J. Leclercq. — *Il senso della storia nel pensiero cristiano.* Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., 125 p. Prix : 350 lires.

Traduction italienne de six articles de M. le chanoine Leclercq, réunis sous le titre collectif « Penser chrétiennement notre temps ». Chaque article étudie un aspect de ce problème fondamental que pose à tout chrétien son engagement dans un milieu historique déterminé : théologie des valeurs cosmiques, sens chrétien du déroulement de l'histoire, conflit entre les longues et les brèves échéances, nouvelles perspectives dans la pensée chrétienne, confrontation avec le communisme marxiste, le progrès des civilisations et ses tournants. Les problèmes sont envisagés dans toute leur ampleur ; les solutions montrent la richesse toujours actuelle du message chrétien. On rencontre pas mal de phrases qui font choc, dans le genre de celle-ci : « Gouverner c'est prévoir, dit-on souvent. S'il en est ainsi, les hommes ont été rarement gouvernés... ». R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Spiritualité

Teologia e spiritualità. VII Settimana di spiritualità promossa dall'Università cattolica del Sacro Cuore (Milano, 4-10 maggio 1952). Milan, Vita e Pensiero, 1952, 18 × 13 cm., 224 p. Prix : 500 lires. — Dans ces sept leçons sur les rapports de la théologie et de la spiritualité, les auteurs ne tentent nullement de diminuer, d'affaiblir la théologie, comme s'il fallait lui enlever ses caractères dogmatique, scientifique ou systématique pour la rendre utile à la vie, et, spécialement, à la vie spirituelle. Ils montrent que la dogmatique catholique ne mérite pas le reproche d'extériorité que lui opposent certains adversaires, tels certains protestants. D'autre part, ils insistent sur les droits de la théologie que doivent respecter ceux qui étudient la spiritualité chrétienne. Réciproquement, ils expliquent l'influence heureuse qu'exercera la spiritualité sur les études théologiques. Ils recherchent ensuite les relations qui doivent exister entre la théologie et la spiritualité concrète, celle du prêtre d'une part, celle du laïque d'autre part. Enfin un article résume la nature de la théologie spirituelle comme science de « la manière d'acquérir la perfection chrétienne », et les contacts croissants qu'exigera cette science avec toutes les disciplines qui portent sur l'homme, telle surtout la psychologie moderne. — R. C.

Fr. Bourassa, S. J. — *La virginité chrétienne.* Montréal, Edit. de l'Immaculée Conception, 1952, 20 × 13 cm., 170 p. Prix : 1,25 $. — L'auteur entreprend un exposé détaillé du dogme de foi que représente la supériorité de la virginité sur le mariage. Il rappelle d'abord très efficacement, bien que sommairement, les grandeurs du mariage selon la nature et selon le Christ. Il y joint les imperfections du mariage dans l'ordre actuel. La seconde partie démontre l'ex-

cellence de la virginité par les arguments, abondants et enthousiastes, de la tradition chrétienne. La troisième partie confronte la virginité avec les requêtes d'un humanisme, non pas athée, ni même purement naturel, mais qui se présente comme chrétien. Ces requêtes s'expriment en une série d'objections. Et comme d'ordinaire, les réponses, soigneuses et consciencieuses, demandent un exposé plus long et plus complexe que celui de la simple doctrine. D'autant plus que la virginité s'établit au cœur même de la nature humaine, dont elle intéresse les tendances les plus primitives. L'homme a de la peine à prendre le recul nécessaire pour la juger. Aussi la discussion revient toujours à voir dans la virginité un mystère d'absolu, qui cherche à révéler à la créature tombée l'excellence transcendante, inexprimable, de l'amour intratrinitaire sur toute autre perfection. Une conclusion explique, dans l'unité du plan divin, les harmonies du mariage charnel, « perfection du commencement », et de la virginité, « mariage définitif » avec le Verbe. — R. C.

Chan. Beaudenom. — *Formation à l'humilité.* Un mois de méditations et d'exercices. Nouv. édit. par A. Pépin, A.A. Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12 cm., 264 p. Prix : 520 frs. — On peut voir dans l'humilité la vertu corrélative de la charité : impossible de communier surnaturellement avec la divine Trinité, sans s'ouvrir humblement à sa venue; impossible d'ailleurs de s'exercer sincèrement dans l'humilité, sans recevoir davantage le don de l'amour. Rien donc de négatif ni de déprimant dans cette vertu fondamentale, si on la voit dans la perspective chrétienne, où tout dépend de la grâce qui descend d'en haut dans un cœur que Dieu lui-même prépare à l'accueillir. Le rôle hors de pair de l'humilité, et aussi la grande délicatesse de cette vertu, justifient la formation approfondie que ce livre, si souvent réédité, adapté mais non changé, entend nous donner en une série de trente et une méditations. Doctrine absolument sûre, psychologie très nuancée : avec le Chanoine Beaudenom, on ne tombera pas dans les illusions de l'orgueil caché, ni dans celles des fausses dépressions. — R. C.

P. Lapeyre, S. J. — *Jalons de vie spirituelle par l'apostolat de la Prière.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 16 × 13 cm., 96 p. Prix : 100 frs. — Ce recueil donne les grandes perspectives dogmatiques dans lesquelles doit être vécue la spiritualité d'offrande de l'Apostolat de la prière. C'est un commentaire bref et riche des statuts promulgués par S.S. Pie XII. Il retient l'essentiel de l'ouvrage du P. Ramière sur le Sacré-Cœur et le complète par les grands documents pontificaux de ces dernières années. Nous avons ainsi exactement la vraie doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur. Ce petit livre pourra éclairer bien des laïcs et même des prêtres. — J. P.

E. Le Joly, S. J. — *Jesus Christ, the Life.* Calcutta. The Little Flower Book Service, 1953, 18 × 12 cm., IV-131-(VI) pp. Prix : One rupee eight annas. — Ce petit volume, plein d'une chaleur communicative, constitue une réussite de présentation du Christ aux hommes de bonne volonté. Sous des titres neufs, il mène du renoncement au monde précaire jusqu'à l'adoration de Jésus. Seigneur et Dieu; cela en un style direct et vivant. Tout positif, respectueux du lecteur et de ses convictions, mais l'amenant avec cœur au delà de celles-ci, le livre fera du bien en cette Inde où travaille son auteur. — J. M.

H. Perroy, S. J. — *Récits évangéliques.* Septième série. *Les Paraboles.* Paris-Lyon, Vitte, 1953, 18 × 12 cm., 540 p. Prix : 840 frs. — Cet ouvrage continue la belle série des « Récits évangéliques ». On y découvre les plus jolies choses et dites à la manière habituelle de l'auteur, simplement, clairement, mais dans chacun des mots on sent le Cœur du Maître et la volonté de l'auteur de faire aimer le Sauveur. Les paraboles, il y en a trente-trois, sont groupées selon leur objet : la parole évangélique, le salut, le royaume, la vigilance, la charité. L'auteur a recueilli, pour ses lecteurs, les remarques des écrivains faites au cours des siècles. Il les offre à nos réflexions, à notre méditation, car bien plus qu'une lecture, ce livre est une prière avec les paraboles. — J. P.

Y. Daniel. — *La nouvelle que vous attendez appelée Evangile.* Paris, Edit.

Ouvrières, 1954, 18 × 12 cm., 328 p. Prix : 450 frs. — Cette présentation des Evangiles voudrait faire connaître le livre à ceux qui ne comprennent pas les formules traditionnelles, à ceux que des expressions vieilles étonnent. On essaye de se servir de la langue parlée aujourd'hui en utilisant le plus possible les mots que nous employons tous les jours. Ainsi, S. Matthieu est présenté comme commis percepteur, apôtre, témoin direct; S. Marc, secrétaire de S. Pierre; S. Luc, médecin, collaborateur de S. Paul; S. Jean, pêcheur, apôtre, témoin direct. L'hôtellerie de Bethléem devient un centre d'hébergement et les vierges sages, avec les vierges folles, sont appelées des jeunes filles prévoyantes et étourdies. Cependant bien des mots et des expressions n'ont pas d'équivalent moderne, aussi des notes expliquent clairement la différence de mentalité, de civilisation, de climat. Ce « livre » est agréable à lire. On y revient volontiers avec curiosité d'abord pour trouver encore de ces expressions modernes modernisées, puis peu à peu, on se laisse gagner et on continue avec amour la lecture moderne du livre de tous les temps. — P. R.

N. Faivre. — *Jésus, Lumière-Amour.* 4 vol. : I. L'enfance; II. Ministère public-Préludes; III. En Galilée; IV. Voyages et Luttes. Paris, Apostolat de la Presse ou chez l'Auteur, 2 rue Brun, Bourg-la-Reine (Seine), 1950-1953, 18 × 12 cm., 360, 448, 608 et 384 p. — *Le Golgotha de la Vierge.* Nouvelle édition. Paris, Librairie Saint-Paul ou chez l'Auteur, 1954, 18 × 12 cm., 232 p. — Dans ces quatre volumes, l'auteur ne veut pas faire œuvre de savant, mais livrer les fruits de l'étude, de la réflexion et de la prière d'une âme qui contemple la vie du Christ et reçoit avec beaucoup d'humilité Sa lumière et Son amour. Ces pages intéressent, étonnent, enchantent, ravissent. On prend un volume avec une certaine curiosité, bientôt c'est le livre lui-même qui vous tient. On veut faire une lecture et on se trouve en prière; on lit avec intérêt les détails historiques et tout à coup on s'arrête saisi par la présence divine, comme au détour d'un chemin de campagne, une Croix devinée surgit et s'impose. L'auteur nous livre ainsi toute la vie du Christ — car à ses quatre volumes s'en ajoutent cinq autres — dans une langue châtiée, claire, précise, douce, lumineuse, toute baignée d'amour et d'adoration. Parmi tous les détails d'ordre historique, chronologique, scientifique, folklorique, dans la réflexion, la prière, la langue coule toujours belle et limpide. Le lecteur y apprend ce qu'étaient les coutumes juives, le sacerdoce, le temple, les sectes, le pays, l'époque : c'est abondant, riche, varié, multicolore, savant et pourtant jamais confus, ni embrouillé : tout éclaire le Christ, tout Le fait aimer, tout Le fait prier. Cette œuvre écrite avec amour portera aux âmes Jésus, Sa lumière et Son amour. — « Le Golgotha de la Vierge est l'association douloureuse de la Mère de Dieu à la personne et à l'œuvre de Celui qui doit mourir en croix pour le salut du monde ». Plus encore que dans ces livres précédents, l'auteur chante ici son amour pour la Vierge Marie. La première partie explique cette association de Jésus et de Marie, elle en étudie tous les aspects : fondement, symbole, modalité, réalité, nature, conséquences. Puis, dans la deuxième partie, on suit la Vierge, on l'accompagne, on la vénère tout au long de sa vie, mais surtout à la Passion, où, avec la Vierge douloureuse, on souffre, on aime, on prie. Le livre se termine sur un chapitre de gloire : l'Assomption de la Sainte Vierge. — J. P.

Dom H. Tissot. — *Les Pères vous parlent de l'Evangile.* Homélies du bréviaire avec leur contexte. II. *Le sanctoral.* Bruges, Abbaye de Saint-André; Paris, Société liturgique, 1955, 17 × 10 cm., VIII-744 p. — En rendant compte de la 1re partie de cet ouvrage (*N.R.Th.*, 1953, p. 1103) nous signalions qu'elle laissait espérer un second volume, que voici. Consacré au Sanctoral, il donne, comme le premier l'avait fait pour le Temporal, les homélies sur l'Evangile, replacées dans leur contexte. Des tables très pratiques aideront à retrouver soit la fête d'un saint, soit les homélies d'un auteur déterminé. Elles montreront aussi, hélas, combien souvent reviennent certains commentaires, qui ne sont pas toujours les plus riches en doctrine. Mais ceci n'est pas la faute de dom Tissot, qui mérite toutes nos félicitations pour l'achèvement de ce travail si utile à tous les usagers du bréviaire. — L. R.

E. J. De Smedt, Evêque de Bruges. — *Le grand mystère.* Bruxelles, Ligues du Sacré-Cœur, 1955, 20 × 13 cm., 48 p. — Cette excellente brochure de vulgarisation fait comprendre, d'une manière profonde et simple, le sens de la messe, avec la disposition d'âme qu'y doivent apporter les fidèles et le fruit qu'ils en recueillent. — J. G.

F. M. Alvarez Herrera. — *El mensaje eucarístico.* 2e édit., Barcelone, Herder, 1955, 18 × 12 cm., 264 p. — L'auteur a voulu remettre sous les yeux d'un grand nombre de chrétiens les richesses du mystère de l'Eucharistie. Il montre comment ce mystère est une source d'amour envers Dieu ainsi que de charité fraternelle, un facteur essentiel de l'unité de l'Eglise. Il s'attache plus encore à faire comprendre tout le zèle apostolique que doit engendrer chez le chrétien l'union au Christ eucharistique, et à déterminer les principes qui doivent régir ce zèle, notamment dans l'Action catholique. L'ouvrage a le grand mérite de promouvoir une piété eucharistique qui produise des fruits dans la vie chrétienne et apostolique. — J. G.

J. Arragain. — *Le Cœur du Seigneur.* Etudes sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes dans sa dévotion au Cœur de Jésus. Paris, La Colombe, 1955, 21 × 14 cm., 204 p. Prix : 600 frs. — Pour éclairer les problèmes posés par la dévotion au Sacré-Cœur, ce volume réunit diverses études sur la doctrine et l'influence de saint Jean Eudes. Les sources et le rayonnement de son œuvre littéraire sont analysés par le P. du Chesnay, tandis que le P. Arragain met en lumière l'évolution de la pensée du saint. Dans l'explication de cette évolution, l'auteur critique, à la suite d'autres auteurs eudistes, l'opinion de Bremond qui faisait dériver de la dévotion bérullienne à l'intérieur de Jésus la dévotion de saint Jean Eudes au Sacré-Cœur : cette opinion vient d'un apriorisme favorable à Bérulle. Le P. Arragain montre comment l'inspiration du saint d'établir la fête du Sacré-Cœur est provenue d'une dévotion au Cœur de Marie, qui entraîna un culte conjoint aux Sacrés-Cœurs, puis un dédoublement de ce culte. Le P. Plomet étudie ensuite la dévotion au Cœur de Jésus chez sainte Marie-Euphrasie Pelletier, fille spirituelle de saint Jean Eudes. Le P. Hanimann met en relation la doctrine du saint avec les sens bibliques du mot « cœur », M. Théron montre que l'objet de la dévotion eudiste comporte tout l'amour du Verbe incarné, et M. Cognet en dégage les aspects trinitaires. La pratique de la dévotion eudiste est mise dans sa vraie perspective par le P. Barbé, et son actualité soulignée par le P. Couturier. Le volume se termine par de beaux textes liturgiques composés par saint Jean Eudes. On appréciera cet ensemble d'études, capable de mieux faire comprendre, à travers la doctrine et l'attitude d'un grand saint, la signification profonde de la dévotion au Sacré-Cœur. — J. G.

L.-J. Lebret. — *Appels au Seigneur.* Coll. Spiritualité, 9. Paris, Edit. Ouvrières, 1955, 19 × 14 cm., 320 p. Prix : 540 frs. — « La prière, écrit l'auteur, n'est nullement évasion ou narcotique; elle enracine dans la réalité la plus authentique pour la faire respirer dans le ciel ». Tous ces appels sont les prières des hommes, prières de tous les jours, prières des miséreux, à Dieu, à Jésus, de confiance, du père de famille, du riche, du pauvre, du chef et du clochard, pour l'Amérique et pour l'Eglise. Tous se retrouvent dans ce livre et tous prient Dieu. Sans doute, bien de ces prières ne seront jamais dites par ceux qui devraient les réciter, mais toutes elles montrent que Dieu nous aime et nous attend, et que nous avons besoin de Lui. Peut-être que le riche se retrouvera dans la prière du clochard, le prêtre dans la prière du laïc. Ce livre d'« appels » enrichit l'âme en lui indiquant la voie toute simple vers Dieu, celle de tous les jours. — J. P.

A. Meynier, S. J. — *Louanges à la Trinité sur le mystère de notre salut.* Coll. J'apprends à prier ! Avec saint Paul... Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 16 × 13 cm., 80 p. Prix : 200 frs. — C'est un tout petit livre étonnant et magnifique ! L'auteur a eu une idée peu banale et l'a réalisée avec beaucoup d'intelligence et de cœur. Il a réuni sous forme de prière litanique les louanges jaillies du cœur de saint Paul, écrivant ses lettres sous l'inspiration du

Saint-Esprit. Et nous avons une magnifique prière, une grande litanie qui invoque les trois Personnes de la Sainte Trinité, séparément et ensemble. Ce petit livre fait prier. Je suis sûr que ceux qui l'auront lu une fois, y reviendront fréquemment pour prier avec saint Paul, cette belle et grande et forte et consolante prière. — J. P.

A. Frank-Duquesne. — *Via Crucis. Chemin de la croix.* Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1955, 22 × 16 cm., 368 p. — Ceux qui connaissent d'autres ouvrages de l'auteur retrouveront toute sa verve, parfois déroutante par l'audace ou l'inattendu des affirmations, dans ce commentaire du Chemin de la Croix, où se mêlent des considérations d'ordre exégétique, dogmatique et ascétique visant à approfondir le sens de la Passion du Christ et son rôle dans nos vies. — J. G.

A. Gemelli, O.F.M. — *Gli Istituti secolari.* 3e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1954, 18 × 12 cm., 94 p. Prix : 150 lires. — Le R. P. Gemelli montre comment les Instituts séculiers répondent à un besoin actuel. Leurs membres veulent marcher dans la voie des conseils évangéliques tout en restant mêlés à un monde déchristianisé. Ils vivent leur consécration à Dieu en le faisant rayonner parmi les hommes. L'auteur donne ensuite des indications bibliographiques, le texte latin et la traduction italienne de la constitution *Provida Mater Ecclesia,* de la loi des Instituts séculiers et du Motu proprio *Primo feliciter* qui les loue et les recommande. — A. de B.

Dom I. Van Houtryve, O.S.B. — *Ami de Dieu et des Hommes.* 2e édit., Gembloux, Duculot, 1952, 21 × 14 cm., 380 p. Prix : 120 frs. — Si l'on est convaincu que la perfection du chrétien réside dans l'intensité et l'efficience de sa charité, l'on sera ravi de trouver un guide des voies spirituelles qui résume tout dans ce titre scripturaire : Ami de Dieu et des hommes, *dilectus Deo et hominibus.* Cette double amitié, si attirante, formule de tout bien, s'exprime en six grands thèmes. C'est d'abord une vie intérieure, avec Jésus, dans la Sainte Trinité;. c'est en même temps l'accomplissement du devoir; ce sont toutes les formes du don à nos frères, dans la famille, dans la société; c'est aussi le renoncement à tout mal, comme condition de la double amitié; ce sont enfin ses fruits : la Sagesse; la Joie et la Paix. Traité complet de formation à la vie chrétienne et morale et qui peut devenir un livre de chevet, à méditer et reméditer. Enseignement pratique et fervent, simple comme celui de l'*Imitation,* équilibré comme celui de François de Sales, souvent cité. Doctrine harmonieuse, qui met tout l'homme, corps et âme, au service de Dieu et des hommes, qui unit la nature et la grâce, qui « sympathise avec toutes les choses divines et humaines » et donne «le sens de la terre et du ciel ». — R. C.

Th. Lambert. — *Échos humains du Credo.* Liège, Edit. Ignis ardens, 1954, 18 × 13 cm., 153 p. Prix : 50 frs. — Ensemble de réflexions, puisées dans la philosophie, la spiritualité et le spectacle des mœurs humaines, sur l'idéal de la vie chrétienne que nous propose la foi. — J. G.

R. Claude, S. J. — *Adolescent qui es-tu ?* Méditations pour Jeunes. 14e édit., Tournai-Paris, Casterman, 1955, 17 × 12 cm., 240 p. Prix : 42 frs belges. — Ce petit livre en est au 85e mille et à sa 14e édition, c'est dire le succès qu'il a rencontré et continue encore à trouver auprès des adolescents. L'auteur connaît la jeunesse, il sait lui parler, lui présenter les vérités religieuses en s'adressant au cœur et à l'intelligence. A la suite de ces lectures méditées, le lecteur partira-t-il sur de beaux rêves? Peut-être, mais s'il obéit aux conseils de l'auteur, son rêve deviendra réalité et chemin vers Dieu. — J. P.

R. Claude, S. J. — *Adolescent rentre chez toi !* Méditations pour Jeunes. Série « Adolescent, qui es-tu? ». Tournai-Paris, Casterman, 1955, 17 × 12 cm., 174 p. Prix : 39 frs belges. — Dans ce nouveau volume de méditations, R. Claude veut approfondir le cœur et l'âme du garçon. Il veut l'amener à la réflexion, au recueillement. Au recueillement, un jeune? Bien sûr ! Dans une langue familière, directe et simple, l'adolescent est invité à réfléchir sur lui-même, sur les autres; il médite les plus grandes vérités religieuses et les

plus petits détails de sa vie. « Ami, assieds-toi, regarde à ton aise. Et, dans la patience et le recueillement, tu verras l'Invisible. Adolescent, rentre chez toi ! » — J. P.

Morale sociale et Sociologie

Hiérarchie catholique et morale coloniale. Tam-Tam. Bulletin mensuel des étudiants catholiques africains, 4e année, n° 2, novembre 1954. Paris, 6 rue Thibaud, 1954, 27 × 21 cm., VIII-98 p. Prix : 200 frs. — Nos ennemis vont répétant que les Missions sont tout simplement une des formes du colonialisme capitaliste. Pour leur donner, à eux et à certains catholiques, une idée plus juste, ce florilège de textes sociaux des évêques missionnaires sera une arme puissante. Que cette brochure de vérité et de justice émane des étudiants africains eux-mêmes en augmente encore la force. Quiconque traite de questions sociales en mission trouvera ici une mine de déclarations significatives. — J. M.

Cl. Locas, S.S. — *Nationalisme et droit.* Coll. Philosophie et problèmes contemporains, 11. Montréal, Fides, 1954, 20 × 14 cm., 149 p. — L'auteur publie en 1954 la thèse de doctorat qu'il soutint en 1935 à la Faculté de Philosophie du Collegium Angelicum. Il remercie de leur patience les autorités du collège, en reconnaissant que ses censeurs, le P. Delos, O.P. et le Père Sigmond, O.P. lui ont adressé de judicieuses remarques. Peut-être l'ouvrage néglige-t-il trop délibérément les solutions que l'expérience séculaire a tenté d'apporter au problème en bien des pays. Il est dommage aussi que l'imprimeur ait massacré les titres des ouvrages allemands, italiens ou espagnols cités de-ci, de-là. — H. D.

H. Thielicke & K. Pentzlin. — *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter.* Zum Problem der Rationalisierung. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 22 × 15 cm., 51 p. Prix : 3,20 marks. — Le premier auteur de cet ouvrage n'est pas un technicien, mais un professeur que les problèmes posés par la technique préoccupent. Est-il possible, en notre temps d'intense industrialisation et de mécanisation, de garder à l'homme sa dignité humaine? N'y a-t-il pas grand risque de le voir devenir un rouage quelconque d'une gigantesque entreprise et n'être plus, dès lors, qu'un être diminué, avide tout au plus de plaisirs peu relevés. Le professeur K. Pentzlin essaie de répondre à cette question angoissante. La rationalisation est-elle une invention diabolique? se demande-t-il. Que non ! Elle est nécessaire au progrès de la technique et donc au bien-être de l'homme. Certes, il reste le danger de voir la technique prendre une place qui ne lui revient pas. Mais, les précautions nécessaires étant prises, l'humanité ne peut que gagner à un accroissement de la productivité. — J. C.

R. Bertrand-Serret. — *Le mythe marxiste des classes.* Paris, Edit. du Cèdre, 1955, 19 × 12 cm., 234 p. — Voulant passer au crible la théorie marxiste des classes sociales et de leur lutte nécessaire, l'auteur s'élève avec parti pris contre la « promotion ouvrière » et les « réformes de structure », qu'il interprète comme étant les premiers pas vers l'établissement d'une dictature du prolétariat. — J. D.

O. Karrer. — *Vrouwenadel en vrouwenleed.* Coll. Pretiosas Margaritas, IV. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer; Steenbrugge, Sint Pietersabdij, 1953, 21 × 14 cm., XVIII-190 p. Prix : 75 frs belges. — « La femme est appelée à donner à l'humanité une richesse dont elle est seule dépositaire » ; elle y est appelée dans la famille, mais aussi dans toute la vie sociale. Comment y arrivera-t-elle? C'est la question posée tout au long de ces entretiens et qui conduit l'auteur à prendre un contact intime avec toutes les situations de la femme, mariée ou non-mariée, mère de ses enfants ou mère de ceux des autres, religieuse ou laïque. En une pensée délicate et profonde, sous une expression faite de beauté et de nuance, c'est un manuel de la vocation féminine qui découvre à la femme toute sa noblesse sans lui cacher sa souffrance. — R. C.

E. Borné. — *De Marc Sangnier à Marc Coquelin.* Coll. Notes conjointes. Toulouse, Privat, 1953, 19 × 12 cm., 184 p. Prix : 390 frs. — Ce petit livre nous montre la vie d'un jeune homme qui, au sortir de l'adolescence, se trouve mêlé aux délicats problèmes posés par la guerre, en France. Il prend part à la Résistance et, finalement, fera le sacrifice de sa vie devant Belfort. En outre, on pourra lire un raccourci de l'histoire du « Sillon ». Car Marc Coquelin était le filleul de Marc Sangnier. On peut constater comment le jeune Marc, nourri de la tradition démocratique du « Sillon » en a fait sa ligne de conduite jusqu'au sacrifice suprême. — J. C.

M. Darbon. — *Le conflit entre la droite et la gauche dans le catholicisme français, 1830-1953.* Préface de J. Vialatoux. Coll. Notes conjointes. Toulouse, Privat, 1953, 19 × 12 cm., 296 p. Prix : 590 frs. — Les dissensions et divisions qui se font jour parmi les catholiques français ne datent pas d'hier. Il faut remonter à la Restauration et suivre dans l'histoire le développement graduel de ces conflits. C'est ce que Michel Darbon nous montre dans son ouvrage. Toutes les grandes questions : Trône et Autel, Libéralisme, Démocratie chrétienne, Dreyfus, le Sillon, Action française, enseignement libre, Pétain, Résistance... sont abordées et exposées avec compétence. L'auteur a réussi à traiter ces problèmes délicats avec un tact et une impartialité peu communs. Il a su éviter la passion partisane, pour accorder à chacun la part de vérité qui lui revenait. Cette étude, un peu succincte, pourra servir de point de départ à quiconque désire approfondir l'histoire du catholicisme français depuis plus d'un siècle. — J. C.

Formation religieuse et éducation

P. Sauvageot. — *Catéchèse biblique et liturgique.* Coll. Paroisse et liturgie, n° 11. Bruges, Apostolat liturgique, 1955, 23 × 16 cm., 136 p. — Ce volume contient le plan détaillé d'une ou deux années de catéchisme pour des enfants de 11 et 12 ans (les deux dernières années préparatoires à la communion solennelle). Le plan suivi est celui de l'histoire du salut que l'on revit au cours de l'année liturgique. La formation se réalise par l'enseignement du catéchiste, par les recherches des enfants dans le Nouveau Testament et dans le missel, enfin par des célébrations paraliturgiques dont la lecture de textes bibliques avec leur commentaire constitue le noyau. Les références au catéchisme National français sont indiquées. L'ensemble constitue une belle et intéressante réalisation. — P. R.

A. Létousey & J. Labigne. — *Connaissance de Jésus-Christ.* I. Paris, Lethielleux, 1955, 20 × 13 cm., 178 p. Prix : 350 frs. — « Jésus-Christ, que les deux testaments regardent : l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son Modèle, tous deux comme leur Centre » : cette observation de Pascal a inspiré les auteurs de ce livre. On y trouve un aperçu d'histoire biblique, l'histoire évangélique de N.-S., les grandes paroles du Maître, une initiation à la liturgie. L'intérêt de cet ouvrage réside en ce que les auteurs se réfèrent sans cesse à la bible pour tous les chapitres, les récits, les cérémonies : ce sont des passages de l'Ecriture qui expliquent le sens de toute la doctrine, comme des cérémonies ou des récits. Le lecteur appréciera particulièrement « les grandes paroles du Maître qu'un chrétien doit savoir pour conduire sa vie », où sont groupés les plus beaux enseignements divins. Ce livre s'adresse aux grands élèves des collèges, lycées, instituts, pour leur donner faim de Dieu. — J. P.

S. Riva. — *La didattica sacramentale nella catechesi del Ragazzo.* Milan, Vita e Pensiero, 1952, 18 × 12 cm., 158 p. Prix : 500 lires. — L'ouvrage de Don Silvio Riva, « La Didattica sacramentale nella Catechesi del ragazzo » est un exposé didactique selon les méthodes actives et intuitives. Les quatre sacrements de l'adolescence en font l'objet principal; trois leçons préliminaires traitent de la grâce en général. En une matière aussi difficile, l'auteur a voulu éveiller chez les prêtres et les catéchistes le désir d'essayer de nouveaux moyens d'enseignement. Chaque chapitre, tant du point de vue doctrinal que du point de vue méthodologique, est parfaitement conçu dans ce but. — J. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Actes du Congrès marial. Septembre 1954. Bruxelles, Secrétariat de l'année mariale, 1955, 160 p. 35 frs.

AGOSTINI E., S.C. — *Il Cuore di Gesu' Storia - teologia - pratiche - promesse.* Bologne, Studentato della missioni, 1950, 458 p.

ANDRILLON J.-M. — *Destin de l'homme.* Soissons, La Diffusion nouvelle du livre, 1955, 272 p. 630 frs.

AUGUSTINUS (Aurelius). — *Contra Academicos. De beata vita necnon de ordine libri.* Edit. W. M. GREEN. Utrecht-Anvers, Spectrum, 1956, 150 p.

BARRA G. — *Passo eroico della Chiesa.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, XXIV-284 p. 650 lires.

Bekenntnis zur katholischen Kirche. Wurzbourg, Echter-Verlag, 1955, 3e édit., 194 p. 7,50 marks.

BERTHET H. — *Prêtres de demain.* Mamers, G. Enault, 1955, 284 p. 300 frs.

BIGO P., S. J. — *Le progressisme.* Paris, Spes, 1955, 16 p. 40 frs.

BONNINGUES M. — *La foi dans l'évangile de saint Jean.* Bruxelles, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre, 1955, 120 p. 33 frs b. ou 225 frs fr.

BOSCHI A., S. J. — *Digiuno eucaristico e messe vespertine.* Turin, Berruti, 1955, 182 p.

BUR J. — *Médiation mariale.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 202 p. 84 frs.

CALVIN Jean. — *Institution de la religion chrétienne.* Livre second. Genève, Labor et Fides, 1955, 290 p.

CARCOPINO J. — *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia.* Paris, Fayard, 1955, 96 p., 450 frs.

CATTA E. — *Le signe de Marie à travers l'histoire.* Bruxelles, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre, 1955, 64 p. 18 frs b. ou 135 frs fr.

CHAMBRE H. — *Le marxisme en union soviétique.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 510 p. 1.200 frs.

CHARMOT F., S. J. — *La royauté de Marie et le sacerdoce des fidèles.* Paris, Spes, 1955, 222 p. 480 frs.

CRISTIANI (Chan.) et RILLIET (Pasteur). — *Catholiques, Protestants. Les pierres d'achoppement.* Paris, A. Fayard, 1955, 190 p. 400 frs.

DE HAAN W. J. (Dr). — *Moderne zielkunde en het Evangelie.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 324 p. 90 frs broché; 120 frs relié.

DE WOHL L. — *Mars ne veut pas la guerre.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1955, 284 p. 87 frs belges.

DIADOQUE DE PHOTICÉ. — *Œuvres spirituelles.* Intr., texte critique, trad. et notes de E. DES PLACES, S. J. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 206 p.

DIDIER G., S. J. — *Désintéressement du Chrétien.* Paris, Aubier, 1955, 254 p. 840 frs.

Documenta Indica, edid. J. WICKI, S. J. Vol. III *(1553-1557).* Rome, Monumenta Hist. S. J., 1954, XXVIII-58*-872 p.

Encyclique (L') « Casti Connubii » sur le mariage chrétien (31 décembre 1930). Paris, Spes, 1955, 206 p. 360 frs.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 6/7 : *Byzanz-Deutschland.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1955, col. 641-896. 9,60 marks.

FERNESSOLE P. — *Pie XII et l'éducation de la jeunesse.* Paris, Lethielleux, 1956, 192 p. 500 frs.

FRIES H. — *Bultmann-Barth und die katholische Theologie.* Stuttgart, Schwaben-verlag, 1955, 172 p. 6 marks.

GALOT J., S. J. — *Le cœur de Marie.* Bruges, Desclée De Br., 1955, 314 p. 87 frs.

GNILKA J. — *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer ?* Dusseldorf, M. Triltsch, 1955, 133 p. 6,80 marks.

GREGORY T. — *Anima mundi.* La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres. Florence, G. C. Sansoni, 1955, 294 p. 2.500 lires.

GREINACHER N. — *Soziologie der Pfarrei.* Colmar, Alsatia, 1955, XXXII-310 p. 1.680 frs.

HOUTART F. — *L'Eglise et la pastorale des grandes villes.* Bruxelles, La Pensée catholique, 1955, 72 p. 27 frs.

HUNERMANN G. — *Le Fils du Facteur de Riese, Saint Pie X.* Mulhouse, Salvator, Tournai, Casterman, 288 p. 87 frs belges.

KNAUER G. N. — *Psalmenzitate in Augustinus Konfessionen.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1955, 215 p. 22 marks.

KORCH M. — *Le roi du marais de Kärholm.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1955, 296 p. 87 frs belges.

LA BÉDOYÈRE (DE) M. — *Christianisme de vie.* Paris, Spes, 1955, 240 p. 500 frs.

LALOUP J. et NÉLIS J. — *Culture et Civilisation.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 266 p. 75 frs belges.

LESAGE G., O.M.I. — *Jeunes d'aujourd'hui et vie religieuse.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1955, 180 p.

LIPPERT P. — *Waar men gaat langs kloosterwegen. Brieven.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 240 p. 85 frs.

LLORCA B., S. J. — *Nueva visión de la Historia del cristianismo.* 2 vols, Madrid, Edit. Labor, 1956, XXVIII-872 p., 62 reprod. et XII, 873-1622 p., 102 illustr.

MEINERTZ M. — *Begegnungen in meinem Leben.* Munster, Aschendorff, 1956, 68 p., 4 reprod. 4,50 marks.

MENDIETA (AMAND DE) E. — *La presqu'île des Caloyers : Le Mont-Athos.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, x-388 p., 1 carte. 240 frs.

MISTIAEN E., S. J. — *Lumières dans l'inquiétude. Les Paraboles.* Bruges, Beyaert, 1955, 212 p. 60 frs.

MONDEN L., S. J. — *Moraal zonder zonde ?* Bruges, D. D. B., 1955, 76 p. 36 frs.

Monumenta Peruana, edid. A. DE EGAÑA, S. I. Vol. I. *(1565-1575).* Rome, Monum. Hist. S. J., 1954, XX-802 p.

OLGIATI Fr. — *L'università cattolica del sacro cuore.* Vol. I. Milan, Vita e Pensiero, XXIV-500 p. 1.200 lires.

PARROT A. — *Samarie capitale du royaume d'Israël.* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, 118 p., 8 pl. 5 frs.

PERRIN J.-M., O.P. — *La virginité chrétienne.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 240 p. 90 frs.

PONS R. — *Procès de l'amour.* Paris-Tournai, Casterman, 1955, 226 p. 60 frs b.

PURY (DE) R. — *Job ou l'homme révolté.* Genève, Labor et Fides, 1955, 60 p. 2,80 frs.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Fasc. 41 : *Drei lebende und drei Tote - Ebenholz.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1955, col. 513-640. 10 marks.

RIVERSO E. — *La teologia esistenzialistica di Karl Barth.* Naples, Istituto editoriale del Mezzogiorno, 1955, 426 p. 3.000 lires.

SCHALLER J.-P. — *Secours de la grâce et secours de la médecine.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 396 p.

SCHELER M. — *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Berne, Francke Verlag, 1954, 676 p. 23 frs broché, 28 frs relié; en souscription : 19,50 et 23,80 frs.

SCHELER M. — *Vom Ewigen im Menschen.* Berne, Francke Verlag, 1954, 488 p. 21 frs broché, 25,50 frs relié; en souscription : 18,20 et 22,90 frs.

SESMAT A. — *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne.* Paris, Bloud & Gay, 1955, 358 p. 1.800 frs.

SUAREZ P. L., C.M.F. — *La realeza de Maria en los documentos eclesiasticos.* Madrid, Buen Suceso 22. 18 p.

VAN DEN OUDENRIJN M. A. — *Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin.* Berne, Francke Verlag, 1955, 240 p. 60 frs.

VECCHI G. — *L'estetica di Hegel.* Milan, Vita e P., 1956, VIII-244 p. 2.000 lires.

VRIES (DE) W., S. J. — *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer.* Rome, Inst. Orient., 1955, XVI-200 p. 2.100 lires.

VITTONATTO G., O.P. — *Il libro di Geremia.* Turin, R. Berruti, 1955, x-590 p. 28 illustr. 2.500 lires.

ZAVALLONI R., O.F.M. — *La libertà personale.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, VI-310 p. 2.000 lires.

ZERBI P. — *Papato, impero e « respublica christiana » dal 1187 al 1198.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, XVI-198 p. 3.200 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium*